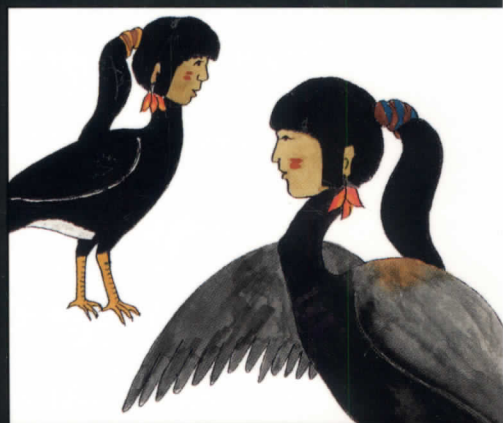


TIERRA ADENTRO

TERRITORIO INDÍGENA Y PERCEPCIÓN DEL ENTORNO

Alexandre Surrallés
Pedro García Hierro
editores



TIERRA ADENTRO

**Territorio indígena y
percepción del entorno**

**Alexandre Surrallés
Pedro García Hierro**

Editores

IWGIA
Documento No. 39 - Copenhague 2004

TIERRA ADENTRO

Territorio indígena y percepción del entorno

Editores: Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro

Copyright: Los autores y el Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA) – 2004

Producción editorial: Alejandro Parellada

Diseño de portada: Gredna Landolt
en base a dibujos del artista
huambisa Gerardo Petsaín

Impresión: *Tarea Gráfica Educativa* – Lima, Perú

ISBN: 87-90730-80-1

ISSN: 0108-9927



**GRUPO INTERNACIONAL DE TRABAJO
SOBRE ASUNTOS INDIGENAS**

Classensgade 11 E, DK 2100 - Copenhagen, Dinamarca

Tel: (45) 35 27 05 00 - Fax: (45) 35 27 05 07

E-mail: iwgia@iwgia.org - Web: www.iwgia.org

Agradecimientos

Los editores de este libro queremos agradecer a los autores, que con su profesionalidad e interés han facilitado enormemente nuestra tarea. También queremos dar las gracias a los traductores, Rosa Álvarez, Roberto Álvarez-Orgaz, Gemma Celigueta y Roger Sansi, por el trabajo de excelencia que han realizado. Queremos agradecer asimismo a Gredna Landolt por poner un poco de arte en estas páginas, a Pia Tamburini por la corrección de texto y a Alejandro Parellada de IWGIA por el entusiasmo mostrado por nuestro proyecto.



CONTENIDO

Introducción

Pedro García Hierro y Alexandre Surrallés 9

PARTE I: Cosmos, naturaleza y sociedad

Las cosmologías indígenas de la Amazonía

Philippe Descola 25

Perspectivismo y multinaturalismo
en la América indígena

Eduardo Viveiros de Castro 37

PARTE II: Ámbitos

El tío y el sobrino. El parentesco entre
los seres vivos según los Yagua

Bonnie y Jean-Pierre Chaumeil 83

El crecimiento de las familias y de los árboles:
la percepción del bosque de los Huaorani

Laura Rival 97

Mapas Carnales. El territorio y la sociedad Yaminawa

Oscar Calavia Sáez 121

Horizontes de intimidad. Persona, percepción y espacio en
los Candoshi

Alexandre Surrallés 137

Sendas de unión entre mundos. El espacio Tsachila <i>Montserrat Ventura i Oller</i>	163
La geografía y la concepción de la historia de los Nasa <i>Joanne Rappaport</i>	173
Escribiendo la historia en el paisaje: espacio, mitología y ritual entre la gente yanesha <i>Fernando Santos-Granero</i>	187
 PARTE III: El terreno de la acción	
Territorialidad, etnopolítica y desarrollo: A propósito del movimiento indígena en la Amazonía brasileña <i>Bruce Albert</i>	221
Territorio como cuerpo y territorio como naturaleza: ¿diálogo intercultural? <i>Juan Álvaro Echeverri</i>	259
Territorios indígenas: tocando a las puertas del Derecho <i>Pedro García Hierro</i>	277
Reseña de los editores	307

Pedro García Hierro y Alexandre Surrallés

1. *Al aplicar las disposiciones de esta parte del Convenio, los gobiernos deberán respetar la importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras o territorios, o con ambos, según los casos, que ocupan o utilizan de alguna manera, y en particular, los aspectos colectivos de esa relación.*
2. *La utilización del término "tierras" en los artículos 15 y 16 deberá incluir el concepto de territorios, lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna otra manera.*

Convenio 169 OIT sobre Pueblos Indígenas
Artículo 13

Después de varios decenios de acción política para legitimar los remanentes de sus territorios históricos, en el marco normativo y simbólico de las sociedades nacionales donde se encuentran, los pueblos indígenas deben responder a la pregunta "*¿y ahora qué?*". Esta pregunta, planteada por instituciones y personas que han seguido este proceso, presupone que, en términos generales, la titulación de las tierras indígenas está aceptablemente avanzada y que esa primera etapa (la de la consolidación del derecho sobre el territorio) se puede considerar, en principio, superada. La respuesta, no obstante, parece obvia. La legitimidad de las tierras asegura el pleno disfrute de un *modus vivendi* cuya continuidad y evolución autónoma ha estado durante mucho tiempo bajo amenaza. Pero, ¿es realista esa respuesta?, ¿es cierto que, con su título en mano, los pueblos y comunidades indígenas podrán, ahora sí, desenvolver sus visiones territoriales para actualizar los modelos productivos propios, las redes sociales latentes y la complementariedad de intereses en que se basa su idea de territorialidad?

Hay que empezar por decir que las tierras indígenas legitimadas durante estos años no lo son en cantidad y calidad aceptable. En muchas ocasiones no son territorios o hábitats integrales, sino tierras superficiales, archipiélagos comunitarios o espacios marginales. Hay también que añadir que al reconocimiento jurídico no le acompañan mecanismos de seguridad

capaces de controlar la mentalidad colonial con la que las sociedades nacionales asumen su relación con los territorios indígenas y sus habitantes originarios. Pero, además, sobre el espacio territorial indígena existen hoy día muchos otros espacios sobre los que se construyen identidades y vinculaciones simbólicas alternativas, en los que se tejen relaciones sociales específicas y sobre los que existen regulaciones e intereses muy diferentes a los de los pueblos indígenas. Muy especialmente están las circunscripciones administrativas del Estado, desde donde éste ejerce su poder político, con sus ámbitos de administración descentralizada, sus reservas y áreas intangibles, su asignación de propiedades, concesiones y derechos a sus aliados, o con su peculiar distribución de los servicios públicos sobre la base de criterios de costo-beneficio que, a su vez, ejercen presión sobre las tendencias de la ocupación espacial y sobre la configuración del propio territorio indígena. Pero también están los territorios de la empresa y el mercado (local, regional, nacional, global) que se organizan de acuerdo a sus propias finalidades, reconstruyendo el espacio de acuerdo al rol que asignan a los recursos locales.

En esta confusión los pueblos indígenas corren el peligro de perder el control de sus decisiones espaciales y convertir sus territorios titulados en "espacios-objeto" listos para su aprovechamiento por el resto de los agentes con los que interactúan. Y es en este punto donde se concentran muchas de las interrogantes que surgen después de la titulación y que complican la respuesta a un dilema tan simple como el de "*¿y ahora qué?*" que, en ese contexto, cobra un sentido nuevo. No es una interrogante planteada sobre la base de una cómoda seguridad territorial sino un "ahora qué" planteado sobre una nueva incertidumbre histórica, sobre la conciencia de la superposición de los diferentes espacios e intereses, de la conflictividad entre ellos y sobre la necesidad de optar entre diversas formas de entender y ejercer la territorialidad. Lo cierto es que el resultado, para los pueblos indígenas, de abandonarse a lógicas externas en la planificación o gestión de sus territorios, es con frecuencia la pobreza extrema (en términos reales, no en términos estadísticos), la aceleración de los procesos de depredación de sus recursos, el despojo de su patrimonio colectivo y, en muchos casos, la disgregación o el desplazamiento fuera de su espacio territorial. Así, con cierta asiduidad se viene produciendo un tránsito inesperado, y a menudo acelerado, de la nueva condición de propietarios agrarios a la de pobres rurales.

Esta primera pregunta, por consiguiente, encierra otras muchas preguntas más: ¿las sociedades nacionales han alcanzado la madurez necesaria para tolerar primero, compatibilizar después y respetar por último el ejercicio cotidiano de las diferentes concepciones territoriales de cada pueblo que lo integra? ¿La interculturalidad es aplicable al ámbito de lo territorial? ¿Es posible para el Estado asumir una perspectiva alternativa a la visión oficial imperante que sitúa los recursos territoriales legitimados a favor de los pueblos indígenas como bienes, por fin, en el mercado?

Para intentar responder a estas cuestiones es necesario tomar en cuenta que la legitimación de las tierras indígenas se ha producido dentro de marcos jurídicos contrapuestos sobre concepciones espaciales frecuentemente contrapuestas a aquellas que resultan de los procesos culturales de construcción del espacio étnico de cada pueblo como sujeto singular. Si el marco jurídico da cuenta del estado actual de la correlación de fuerzas que están en juego sobre una cuestión determinada, en lo que respecta a los territorios indígenas las cosas han avanzado lentas desde las primeras invasiones en tierras americanas. El derecho es una fuerza de capacidad etnocida inusitada en cuanto se refiere a este y otros muchos temas. Y si la tenacidad de los diferentes movimientos indígenas ha forzado logros insospechables hace cinco décadas, principalmente en lo discursivo, la visión colonial de los ordenamientos nacionales se resiste a dar los pasos necesarios para "descolonizar" la perspectiva jurídica y alcanzar consensos interculturales que permitan desarrollar modelos alternativos de vinculación de los diferentes pueblos con sus entornos.

Hay que reconocer que los pueblos indígenas han realizado durante el proceso un esfuerzo de conciliación jurídica mucho más generoso que el propiciado desde el aparato normativo estatal. Los indígenas, para conseguir asegurarse un destino, han ido integrando y adaptando a la legalidad sus instituciones utilizando, intuitivamente y en la medida de lo posible, las ofertas que en cada coyuntura parecieron propicias a la defensa de sus intereses territoriales. Algunas de estas opciones, obviamente, tan sólo han tenido por finalidad ganar tiempo a la espera de coyunturas más propicias. En pocos casos se ha buscado aceptar o tan siquiera comprender de parte de las organizaciones indígenas la lógica subyacente a instituciones como, por poner un ejemplo, la propiedad civil romana. Si se han interesado en esta institución, siguiendo el ejemplo, no ha sido por otros atributos que por su "seguridad frente a todos" (que ofrece una lógica que busca protegerse de la agresividad de los "dueños de la legitimidad" más que aislar un espacio que, precisamente se construye en base a relaciones sociales con los "otros", sean vecinos, animales, vegetales u otros seres del entorno). No obstante, en su necesidad de adaptarse a cada marco legal coyuntural, muchas de las visiones e instituciones territoriales indígenas han ido desvirtuando su carácter, de manera que las actuales tierras tituladas vienen a ser el resultado de toda una larga historia de pequeños o grandes enfrentamientos, así como de arreglos, renunciaciones y adaptaciones hasta hacerla confusa incluso para los mismos pobladores.

Por otra parte, la necesidad de construir fuerzas alrededor de visiones comunes con capacidad movilizadora ha generado un discurso territorial esencialmente homogéneo que define ante las sociedades no indígenas una pretensión consistente justificada en el plano de lo ecológico, apoyada en la plataforma de los derechos humanos con argumentos históricos y culturales. Al concluir los procesos y tratar de aplicar ese discurso a la realidad

y a la concepción territorial de cada pueblo, los líderes del moderno movimiento han encontrado muchas veces dificultades para traducir esa visión común en argumentos específicos, convincentes y dinamizadores y así orientar esa nueva etapa que se les exige afrontar como consecuencia lógica de la conclusión de sus procesos de titulación. Lo cierto es que muchos de esos procesos reflexivos, impulsados como “planes de vida”, iniciativas de “ordenamiento territorial”, planificación de la “gestión territorial” u otros similares, han servido para revelar, ante los propios pueblos indígenas, los estragos producidos no sólo en su territorio sino en su propia visión territorial tras los conflictos, de hecho y conceptuales, por los que han tenido que transitar para lograr la legitimación de sus actuales propiedades. Por su parte, ninguno de los modernos instrumentos de gestión de recursos parece ser de gran ayuda a la hora de intentar que afloren aquellas visiones en que se basaron las decisiones territoriales en el pasado más próximo. Y es que el enfoque puesto en los recursos desorienta la visión territorial. Los llamados “recursos” —el agua, los cerros, las cataratas, los animales, pero también las personas, los espíritus del bosque y cada pequeño insecto— son primero seres integrantes de un espacio de relación que a su vez les identifica en el mito y les sitúa en la historia, en el medio ambiente, en la economía y en la sociedad. Ese espacio de relación no es un espacio repartido en zonas de uso. Desde esta perspectiva el territorio indígena, lejos de constituir una extensión geométrica enmarcada en hitos físicos que separan y delimitan, no es otra cosa que la consolidación de un tejido muy específico y singular de vínculos sociales entre los diferentes seres que constituyen el entorno, entre otros, las personas humanas y sus sociedades, cada uno con sus intereses y necesidades, que se vinculan en un espacio determinado. En este sentido el discurso político “indígena” único, que insiste, con acierto, en diferenciar la visión occidental de una naturaleza-objeto que justifica su apropiación, su dominación y su explotación y una visión indígena donde la naturaleza y el hombre comparten relaciones existenciales exigiéndose reciprocidad y respetos mutuos, debe ir ahora al encuentro de las visiones particulares que sin duda nutrieron este discurso político. Si a la hora de las luchas territoriales fue necesaria la unidad discursiva para fortalecer la unidad política, a la hora de retomar, en el día a día, el ejercicio de la territorialidad es importante un retorno a lo específico. Al aplicar ese discurso a realidades concretas nos encontramos con una gran variedad de posibilidades en cuanto se refiere a las características de la vinculación material y simbólica de un pueblo con su territorio.

En el actual proceso de reconstitución organizativa de los pueblos indígenas, la buena gobernanza del territorio cumple un rol fundamental y muchos de los problemas que hoy se presentan a los diferentes grupos deben ser contemplados también a la luz de la evolución de las pautas culturales que gobiernan la relación con su territorio. El avance de la degradación de los recursos territoriales puede verse entonces como el resultado

concreto de los repliegues de la frontera cultural y como efecto de los quebrantamientos del tejido social en que se materializan los valores e instituciones de cada pueblo, tengan éstos las causas que sean, internas o externas. Un análisis de este tipo podría orientar estrategias para visualizar el futuro de la administración y uso de los territorios en el contexto moderno. Nos referimos a un proceso interno que propicie el "afloramiento" de los nudos que entorpecen el funcionamiento satisfactorio de la gestión de los territorios. Dicho de otra forma, entre la conquista jurídica y la gestión de los recursos territoriales en el escenario global se precisa una estación intermedia que permita la recuperación del control del punto de vista.

Por nuestro trabajo en común como asesores de la organización regional indígena de San Lorenzo, en el Alto Amazonas peruano, y por nuestras experiencias profesionales distintas, los editores de este libro habíamos buscado en muchas ocasiones orientar argumentos jurídicos sobre la base de descripciones antropológicas. Así, frente a la injusticia de las atribuciones de derechos propietarios a colonos y ganaderos por desbrozar algunas hectáreas o cercar con espinos unos potreros, hechos posesorios definitivos de acuerdo al Código Civil, analizábamos la fuerza comparativa de demostración de los topogramas milenarios que balizan los territorios de algunos pueblos o los mitos y ritos de límites de otros; el tratamiento legal de las concesiones de caza deportiva lo juzgábamos desde la perspectiva de tantos pueblos donde animales y hombres son parientes muy cercanos y donde cada uno de ellos, vivos o ya no, puede transformarse en el otro; los límites comunales, rectangulares, definitivos, los contemplábamos a la luz del plano-mano que se abre y se cierra que nos presentaban algunos pueblos. Y como éstos, cuántos ejemplos.

También bajo estas perspectivas fuimos dándonos cuenta de que muchos logros territoriales indígenas podrían volverse contra la visión de los titulares si esas conquistas jurídicas (como la del título de propiedad comunal) hacían olvidar su utilidad instrumental de simples etapas estratégicas frente a un ordenamiento estatal incapaz de comprender una racionalidad territorial diferente a la de la propiedad inmobiliaria. En el Perú, por ejemplo, el título de propiedad comunal no permite la titulación de superficies extensas. Muchas titulaciones han dividido un territorio en varias áreas comunales como una estrategia para adaptarse a las directrices del Ministerio de Agricultura. Si, una vez tituladas, se recupera la perspectiva que inspiró esta estrategia, todas esas familias y comunidades mantendrán un aprovechamiento eficiente de los recursos comunes y sus relaciones sociales con sus parientes, humanos o no. Pero si por razones externas, como el apoyo de los programas sociales a comunidades individuales o la adscripción de plazas de puestos públicos u otras similares, se impone la lógica de una propiedad inmobiliaria zonificada y excluyente, muy pronto tendrán serios problemas sociales y una profunda crisis respecto a su calidad de vida y su integridad cultural.

Llegamos entonces a la conclusión de que, en esta etapa intermedia, podían ser de mucha importancia los aportes de la antropología a los programas territoriales de los pueblos indígenas siempre que fueran capaces de sugerir miradas alternativas a la visión medio ambientalista predominante, fijada en el manejo de los recursos, y de ser útiles para la gestión territorial de cada pueblo específico en esta nueva etapa. No pretendemos obviamente sustituir una reflexión que solo los pueblos indígenas pueden hacer. Simplemente proponemos algunos métodos para objetivar elementos de estas percepciones distintas del entorno para poder trabajar en el manejo del territorio sobre otras bases. También se trata de demostrar que toda esta diversidad y complejidad de las relaciones de los pueblos indígenas con su territorio, más allá de una visión utilitarista, implica que todo acoso territorial significa un agravio a las personas que forman estos pueblos. Es por esta razón, entre otras, que hemos titulado el libro *Tierra adentro*. Tal y como lo define el Convenio 169 de la OIT, las restricciones, violaciones y reducciones, jurídicas o de hecho, del derecho a la integridad territorial de los pueblos indígenas atacan frontalmente los derechos fundamentales de las personas que pertenecen a estos pueblos puesto que se les obliga a renunciar a la visión que es fundamento de su dignidad, expresión y escenario de su identidad y fuente de los recursos culturales y materiales que garantizan su reproducción. Es por eso que el Convenio, cuando señala que *“los gobiernos deberán respetar la importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras o territorios, y en particular, los aspectos colectivos de esa relación”*, está ubicando el derecho al territorio de los pueblos indígenas por encima del derecho a la propiedad, aún incluyéndola. Lo está ubicando en el centro de los derechos constitucionales de carácter fundacional (la dignidad y el bienestar de la persona humana) y en el meollo de los derechos humanos fundamentales: la identidad, la religión, la cultura, la vida, la salud, la libertad. Tanto respecto a cada individuo como a los colectivos, de los que forma parte como integrante de un determinado pueblo. Los textos que aquí presentamos son una muestra de esta relación compleja de los indígenas con su territorio y por lo mismo una llamada de atención para que los estados sean consecuentes con los compromisos que adoptan.

Para la elección de los textos publicados en *Tierra adentro*, hemos tomado decisiones difíciles porque constituyen solo pequeñas muestras de la producción de cada autor, muchos de los cuales tienen varios libros dedicados al tema tratado. Hemos intentado sobre todo privilegiar una cierta diversidad de experiencias tanto de tradiciones intelectuales y países donde los participantes ejercen su profesión, como de pueblos indígenas y temas tratados. La presencia nutrida de trabajos sobre la Amazonía no se debe solo al sesgo introducido por los editores, interesados en esta área. El territorio en esta región de Sudamérica reviste sin duda una dimensión más

dramática que la de otras regiones del continente, por el simple hecho que el proceso de colonización es más reciente.

El libro está compuesto de tres partes. Una primera, titulada *Cosmos, naturaleza y sociedad*, donde se abordan algunos ejes centrales de la relación de los pueblos indígenas con su entorno. Una segunda, *Ámbitos*, donde se presentan siete estudios de caso de relaciones indígenas con el entorno, el espacio y el territorio. Una tercera, *El terreno de la acción*, donde se trata de la situación de la territorialidad indígena en América del Sur frente al Estado y otras instancias no indígenas relacionadas con el asunto.

Así, la primera parte reúne dos trabajos que proponen nociones, generalizables al conjunto de los pueblos amerindios, que podrían ser muy útiles para la comprensión de la percepción indígena del entorno y del territorio. Philippe Descola nos sugiere una nueva definición de la noción clásica de animismo que se ha convertido en un concepto fundamental para comprender las relaciones que establecen las sociedades con los elementos de la biosfera. Según este autor, las cosmologías animistas consideran que la mayor parte de animales y plantas están incluidos en la comunidad de personas. El dualismo que opone naturaleza y cultura, propio de Occidente, es desconocido entre los indígenas de la Amazonía. También lo es entre los pueblos indígenas del Canadá subártico, que viven en un ambiente absolutamente distinto, por si fuera necesario precisar que estas formas de relacionarse con el entorno no están determinadas por el tipo de ecosistema. Unos y otros confieren a los animales atributos idénticos a los seres humanos (intencionalidad, conciencia de sí, emociones, etc.). Una de las conclusiones a las que el autor llega es que tanto para los pueblos del sur como los del norte del continente americano, lo que la ciencia "occidental" denomina naturaleza forma parte de un vasto conjunto de interacciones sociales en el que el hombre no es más que un actor entre otros muchos.

El segundo texto de esta primera parte, de Eduardo Viveiros de Castro, se ha convertido en un hito para la antropología en general desde su primera versión en portugués del año 1996. El autor examina este aspecto del pensamiento, común en muchos pueblos amerindios, que llama "perspectivismo", según el cual el mundo está habitado por diferentes tipos de personas, humanas o no, que aprehenden la realidad según sus puntos de vista relativos. Es decir, en condiciones normales, los humanos se ven a sí mismos como humanos y a los animales como animales. Ahora bien, los animales depredadores y los espíritus ven a los humanos como animales de presa mientras que los animales de presa ven a los humanos como espíritus o como animales depredadores, aunque cada uno de ellos se vea a sí mismo como humano. Dicho de otro modo, una subjetivación radical se produce en este pensamiento donde toda especie se constituye como persona humana desde su propia perspectiva. El autor añade que solo el chamán está capacitado para trascender su propia perspectiva relativa y acceder a otros puntos de vista. Si la ciencia moderna busca ser objetiva y,

por lo tanto, es a través de la objetivación que se accede al conocimiento, para el chamanismo todo sería subjetivo y la subjetivación sería la manera de llegar al conocimiento.

Al animismo y al perspectivismo, dos formas relacionadas y complementarias de describir los modos indígenas de identificar a los no-humanos y de relacionarse con el entorno, se le opone la ideología según la cual la naturaleza existe; es decir que la existencia y desarrollo de ciertas entidades se debe a un principio que es ajeno a la voluntad humana. El conjunto de estas entidades conforma el ámbito de lo natural, donde nada ocurre sin una causa; pertenece a la ciencia de desvelar las leyes de este orden predefinido. Como que esta idea de naturaleza es el principio rector de toda práctica científica "occidental", las otras formas de entender las relaciones con las otras especies como el animismo o el perspectivismo pueden suscitar la curiosidad, pero serán consideradas como maneras erróneas de concebir el entorno. Eso distorsiona todo intento de acercarse a una verdadera comunicación intercultural y especialmente cuando ésta se refiere a las relaciones de los pueblos indígenas con su hábitat. Un paso para avanzar en este diálogo sería considerar a los instrumentos epistemológicos y conceptos analíticos de las ciencias ambientales, sociales o jurídicas como herederos de una visión particular, histórica y culturalmente determinada, y por lo tanto tan válidos o tan relativos como las ideas indígenas. Esto podría permitir un acercamiento a formas alternativas de considerar el entorno como el animismo o el perspectivismo con una nueva mirada, que permita a la vez desarrollar una autocrítica de las limitaciones de los útiles que empleamos para abordar el diálogo intercultural.

La segunda parte del libro, que hemos titulado *Ámbitos*, está compuesta por siete estudios de caso concretos de formas de relacionarse con el entorno y el territorio. Según los temas que cada uno de estos textos aborda para un pueblo indígena distinto, esta parte puede aún subdividirse en tres: una primera donde se trata de las relaciones con los elementos del entorno (plantas y animales en particular); una segunda que versa sobre las concepciones del espacio; una tercera donde se aborda las formas de inscripción del tiempo en el territorio.

Bonnie Chaumeil y Jean-Pierre Chaumeil nos hablan de la manera como los Yagua de la Amazonía peruana emplean el parentesco como lenguaje para relacionarse no solo entre humanos sino con todas las especies vivas, animales y vegetales. Entre los Yagua el ser humano no tiene un rol preponderante frente a los otros seres del entorno, sino que convive con ellos en una simbiosis general que es concebida bajo la forma de la sociabilidad. Porque no es tanto la descripción comparada de las morfologías de plantas y animales lo que está en el fundamento de su sistema taxonómico, sino las formas de sociabilidad que las especies establecen con los propios Yagua, la manera de organizarse entre ellas, los hábitats que frecuentan, en definitiva, las conductas intencionales que presentan los seres vivos. Para

describir esto, el universo del parentesco se convierte en un paradigma idóneo de referencia y es por esta razón que los Yagua lo utilizan.

Laura Rival por su parte explica la relación que un grupo de la Amazonía ecuatoriana, los Huaorani, establece entre su percepción del crecimiento de las plantas y la organización de su vida social. Los Huaorani identifican dos procesos distintos de crecimiento y maduración, que les sirven para clasificar las especies vegetales y categorizar los principios sociales, así como para explicarse por qué su sociedad vive ciclos de paz y expansión seguidos de periodos de guerra y grave crisis demográfica. La autora sostiene desde un punto de vista etnográfico que las características sociales se derivan de la experiencia de los procesos biológicos, de la que son resultado directo; tesis opuesta, por consiguiente, a la teoría dualista de la relación entre naturaleza y sociedad, para la que la "naturaleza" aporta representaciones simbólicas que explican la vida social.

Estos dos artículos nos muestran concretamente para dos grupos distintos que la sociabilidad es el marco de referencia de las relaciones con el entorno, de manera que el territorio, más allá de una extensión para la subsistencia y la reproducción social limitada al grupo local que ejerce el control de este espacio, pertenecería al ámbito de lo social.

Esto tiene unas consecuencias considerables para la representación tanto jurídica como de gestión ambiental. Ya no se trata de defender espacios susceptibles de proveer recursos, sino de defender la integridad de una sociedad que se extiende más allá de la humanidad para incluir a los otros seres del entorno. Éstos, convertidos en personas por los efectos de esta sociabilidad global, ya no serían para el derecho consuetudinario objetos de derecho sino sujetos del mismo, al igual que los humanos. No estamos ya muy lejos de la idea revolucionaria de la extensión de derechos humanos a los animales propuesta por los movimientos de protección de los animales, que los indígenas ejercerían de hecho en sus territorios. Si, como promulga el convenio 169 de la OIT, la ley consuetudinaria es ley nacional en los territorios indígenas y si en estas áreas tanto los humanos como los no-humanos son personas, por lo tanto todo los elementos del entorno son personas también desde un punto de vista jurídico.

La concepción del espacio y del territorio es el tema de los tres textos que siguen. El trabajo de Oscar Calavia Sáez nos pone ante la paradoja de cómo la titulación de las tierras de los Yaminawa brasileños, considerada modélica, no ha estado acompañada de la seguridad que las necesidades de este grupo se encuentren garantizadas y mucho menos su futuro como tal. El autor arguye que de hecho, durante estos decenios de titulación, nunca se ha pensado en lo que podría ser la territorialidad yaminawa. Para los Yaminawa, poco inclinados a una vida demasiado sedentaria, el territorio no es una extensión primera dentro de la cual hay que establecer las relaciones sino al contrario. A partir de un análisis del sistema de nominación colectivo y de las relaciones sociales que se establecen entre los diferentes

segmentos sociales, el autor considera que, sin embargo, la idea de espacio no está exenta de la concepción yaminawa, siempre y cuando ésta se corresponda con el plano espacial de la forma que toma la red de relaciones sociales: un cuerpo social que se contorsiona según los avatares de la historia y que debe dar cuenta hoy de la presencia indígena en la ciudad.

De forma similar, Alexandre Surrallés pone de manifiesto la plasticidad del territorio y del espacio para los Candoshi del norte de la Amazonía peruana. Para ello intenta describir las bases sobre las que se fundamenta el espacio candoshi, empezando por describir las motivaciones y la anatomía interna del sujeto perceptivo frente a este espacio. De este ejercicio surge una perspectiva que empieza en los espacios internos de la persona para abrirse al mundo sin la discontinuidad objetivadora propia de la "epistemología moderna". El resultado es un espacio vivido más que conceptualizado donde lo importante no es cartografiar una extensión estática sino percibir un entorno dinámico y poder interactuar con los elementos que lo componen, a su vez dotados de subjetividad.

Por su parte, Montserrat Ventura i Oller analiza la espacialidad de los Tsachila de las tierras bajas occidentales ecuatorianas, interesándose por los caminos que surcan tanto el paisaje terrestre como las otras dimensiones de la cosmología. Lo propio del espacio para los Tsachila sería la posibilidad de establecer vínculos a través de pasos intercomunicadores. Esta voluntad de trazar vías hacia la alteridad no se limita a una filosofía social abierta a otras culturas como ya se ha descrito para otros pueblos amerindios. Se trata sobre todo de un espacio concebido como un sistema de nexos que desde el territorio vivido se extiende por toda la geografía conocida para tender lazos con otras culturas, por el conjunto del ecosistema para vincularse con los no-humanos y, finalmente, por todo el cosmos concebible para poder transitar entre mundos. Estos tres artículos sobre las concepciones del espacio nos muestran que el territorio no es una superficie de espacios clausurados por sus límites: el territorio es un ámbito dinámico y versátil, reflejo de las tramas multipolares de interacción social, que forma sistemas concéntricos a partir de los puntos de intensidad generados por el sujeto que vive este espacio, por su cuerpo perceptivo y la red social donde se encuentra.

La dimensión histórica del territorio es tratada por las dos últimas contribuciones de esta parte. El trabajo de Joanne Rappaport es uno de los primeros en interesarse en este tema en América del Sur. En este estudio sobre los Nasa de las tierras altas del sudeste de Colombia, también conocidos como Paéz, la autora nos habla de cómo la historia de esta sociedad sin escritura se registra en la geografía a través de una sacralización de ciertos lugares que sirven de linderos para la defensa del territorio. Estos sitios sagrados permiten asimismo trazar la cronología de una historia que no es recordada por los Nasa en términos de sucesión temporal de acontecimientos. Es en cambio una cronología de un desplazamiento de oriente

a occidente y de tierras más bajas a más altas por la presión colonial que tiene su correspondiente inscripción en el paisaje de lugares sagrados. En resumen, una historia espacializada que confiere al pasado inmediatez, tangibilidad y aplicabilidad en los conflictos por el territorio actuales, como territoriales eran las dificultades del pasado.

De forma similar que los Nasa y al igual que otras sociedades sin escritura, los Yanesha de la ceja de selva peruana conservan su memoria histórica por medio de narraciones y representaciones de mitos, tradiciones, recuerdos, ritos y prácticas corporales. Pero, según el trabajo de Fernando Santos-Granero, en la sociedad yanesha todos estos mecanismos confluyen en una práctica mnemónica mayor: la de "escribir" la historia en el paisaje. Esta "escritura topográfica" constituye para el autor un sistema de proto-escritura basado en "topogramas", elementos aislados del paisaje imbuidos de significado histórico a través de mitos y ritos. Combinados de manera secuencial o no-secuencial, estos elementos se convierten en "topografos", es decir, en unidades narrativas más largas. Por medio de este mecanismo mnemónico el pueblo yanesha ha conservado no sólo la memoria de la consagración de su territorio tradicional en tiempos míticos, sino también la de su despojo y profanación en tiempos más recientes.

Estos dos artículos sobre la inscripción de la historia en el espacio nos demuestran de una forma rotunda que el territorio es más que un espacio para la supervivencia. El territorio indígena guarda la memoria del pueblo que lo ocupa y es la fuente de su identidad. Estos sitios memoriales ilustran igualmente que el territorio no es una superficie formada por puntos equivalentes, sino una extensión sinuosa formada de prominencias y picos de intensidad que concentran valores especialmente significativos para los pueblos que lo habitan.

La tercera parte del libro, *El terreno de la acción*, reúne tres reflexiones sobre la relación entre territorialidad indígena y entorno político y administrativo, el Estado en particular y sus agencias de gestión ambiental. Sin embargo, cada una de estas contribuciones se interesa por aspectos distintos y se concentra en experiencias distantes entre sí. Para Bruce Albert la presión de la "frontera" desarrollista sobre las sociedades amerindias de la Amazonía no solo afecta el sistema productivo de estas últimas, también significa importantes mutaciones en las coordenadas sociales y simbólicas de sus territorios. Las identidades colectivas que se asientan sobre estas coordenadas se ven en consecuencia asaltadas por grandes dudas. De esta manera, el enclavamiento territorial sumado a una identidad incierta precipita estos grupos a una dinámica de "resistencia adaptativa" que se convierte poco a poco en una dimensión crucial de su reproducción social y cultural. Se comprometen, por esta vía, en procesos de reconstrucción que dependen tanto de los repertorios de legitimación impuestos por los estados desarrollistas y las organizaciones de solidaridad como de sus propios recursos políticos y simbólicos. Este artículo analiza esta dialéctica de

recomposición identitaria y territorial a través del movimiento indígena conformado en la Amazonía brasileña después de las múltiples intervenciones por y contra el desarrollo que ha conocido la región desde los años 1970. El autor llama la atención sobre los riesgos que conlleva el progresivo desentendimiento del Estado de la cuestión territorial indígena, dejando a las ONG y otras agencias de desarrollo la gestión privada de este asunto. En ese sentido, Albert señala que esta liberarización del manejo del territorio puede debilitar fuertemente el control de sus recursos en el momento en que los pueblos indígenas se encuentren sometidos a la presión del mercado sin ninguna restricción ni protección de parte de la administración pública. Otro riesgo, no menos importante, es la necesidad preñada de consecuencias nocivas que los pueblos indígenas puedan tener de dar muestras de su identidad adaptándola a la imagen culturalista y ecologista que de ellos se espera, para captar recursos en una situación de libre competencia entre pueblos indígenas y otras colectividades.

Juan Álvaro Echeverri, a continuación, revisa la noción de territorio usada habitualmente en los planes de ordenamiento territorial y el ejercicio de establecimiento de áreas geográficas con significados asignados que los acompaña, a partir de una experiencia de gestión territorial en la Amazonía colombiana. Este autor propone una definición de territorio alternativa llamada "no-areolar", donde lo importante no son los atributos de cada zona, sino las relaciones que el espacio crea; es decir, no se trataría de un territorio como un conjunto de áreas sino como la extensión de un tejido relacional. El buen mantenimiento de los canales de relación permite una gestión del territorio donde los diferentes agentes implicados pueden resolver sus diferencias a través de un intercambio de intereses. Esta noción de territorialidad, inspirada en la que los pueblos indígenas proponen, encuentra en la corporalidad su lenguaje: pulsión vital de cuerpos (individuales y sociales) que establecen canales a medida que se desarrollan, relacionándose con otros cuerpos sociales y naturales; el territorio es este espacio donde los apetitos de unos y otros se plasman. La gestión territorial es la buena gestión del conjunto de estas pulsiones a través de la relación.

El trabajo de Pedro García Hierro, para terminar, nos hace un repaso de las condiciones de desarrollo jurídico del concepto de territorialidad indígena establecidas por la relación de fuerzas existente, en la coyuntura actual, entre el Estado nacional como único ente soberano y los pueblos indígenas, a partir de diferentes experiencias pero sobre todo de la peruana. Mientras a los pueblos indígenas no se les reconozca la libre determinación como pueblos, el concepto de territorialidad se encuentra sometido a las pautas del derecho civil de herencia colonial en América del Sur, donde la propiedad privada para el uso exclusivo de un individuo -con fines mercantiles- constituye su fundamento primero. Esta concepción está implícita en su aplicación, distorsionando completamente el sentido del vínculo integral que los pueblos indígenas establecen con su hábitat. A la espera de

esta libre determinación y de formas efectivas de ejercer espacios de autonomía, lo primero que se debe combatir para mejorar las distintas fórmulas legales en las que se ampara el territorio indígena legitimado en los distintos países, es en la pretensión del Estado de seguir poseyendo el uso económico de los recursos existentes en estos espacios según su conveniencia y contra los tratados internacionales que en muchos casos ha asumido. El territorio indígena necesita del derecho un tratamiento intercultural cuya figura política sea un tratamiento constitucional, con todo lo que esto conlleve para la definición de los fundamentos de los estados americanos.

Estos tres últimos capítulos nos indican que la situación de la territorialidad indígena en el contexto político-administrativo actual, donde los grandes esfuerzos para la titulación ya han terminado y de lo que se trata es de la gestión de estos espacios, está sometida a una triple paradoja: después de asumir con las dificultades que todos conocemos los compromisos inherentes a la titulación de tierras indígenas, los estados se desentienden progresivamente de su rol dentro del marco neoliberal que rige la política actual de la mayoría de los países del continente. Ahora bien, este desentendimiento no incluye el derecho que el Estado se reserva sobre algunos recursos, en particular yacientes en el subsuelo, justamente aquellos que presentan un mayor interés económico. Por último, en esta coyuntura sin regulaciones, los pueblos indígenas deben de hacer frente a la gestión de lo más frágil, vulnerable y poco rentable de sus territorios con la ayuda de agencias con las que el diálogo está repleto de malentendidos y contradicciones, en un sistema de libre competencia entre colectividades para captar recursos.

El conjunto de las contribuciones presentadas en *Tierra adentro* nos lleva, a manera de conclusión, a unas consideraciones generales. Este volumen pretende ampliar la visión sobre la territorialidad indígena mostrando toda la complejidad de una problemática donde se confrontan perspectivas culturales distintas. En este sentido, esta compilación nos muestra que una cierta antropología, acusada a veces de ser demasiado abstracta y de estar al margen del compromiso político, puede proporcionar las bases de una puesta en cuestión conceptual radical: la antropología ejerce así su verdadera vocación humanista. Tomarse en serio el discurso indígena y elevarlo al rango de una verdadera filosofía crítica, cuya explicitación requiera de toda la potencia de un pensamiento abstracto, no es estar al margen de las coyunturas políticas; sí es, por supuesto, un compromiso vital para con estos pueblos que dan confianza y hospitalidad a los que nos interesamos por ellos y que esperan algo más de la antropología que la constatación de su aculturación si no de su disolución (dado el interés que suscitan hoy temas como la emigración, la movilidad o la adquisición de pautas de conducta "occidentales"). Otras ideas en común aparecen del conjunto de estas contribuciones. El territorio según la percepción indígena no es un medio ambiente susceptible de dotar de lo necesario para la supervivencia,

sino un espacio de relación social con cada uno de los elementos del ecosistema. Relaciones, redes, canales, caminos... el territorio no es un área finita por los límites inherentes a su existencia, sino un tejido en proceso de constitución y reconstitución constante. Un espacio subjetivo más que objetivo y por lo tanto un territorio más vivido que pensado. En efecto, no se trata tanto para los indígenas de concebir el lugar donde viven como una representación de un espacio en abstracto, sino de percibirlo concretamente en el discurrir de la vida cotidiana. Es por esta razón que el cuerpo aparece recurrentemente como una noción asociada a la de territorio, puesto que lo propio del cuerpo es sentir. En este sentido, la pertenencia a un territorio a través de los signos de un pasado puede ser vista más como un sentimiento que como un criterio. La inscripción de la historia en el paisaje es el resultado de una vivencia que constituye por sí misma el "sitio sagrado" y no de una decisión con carácter de demarcación o de recuerdo.

Estos textos nos previenen asimismo que nuevos retos, tan o más complicados, se presentan a los pueblos indígenas ahora que ya se les considera dueños de sus territorios, sin serlos verdaderamente; ahí está la falacia de los estados, que por cierto siguen jugando un papel decisivo en el futuro de estos espacios. El desinterés neoliberal actual es más una estrategia para seguir interviniendo –pero solo en lo que le reporta–, que una voluntad política inspirada por la convicción según la cual la gestión privada es más eficiente (la prueba es que los gobiernos no ceden el usufructo del subsuelo y de otros recursos lucrativos a los pueblos indígenas). Esta gestión privada de los territorios a la que, por gracia o por desgracia, los pueblos indígenas se ven abocados sin normas que los protejan, puede generar situaciones muy lesivas para sus intereses. Sin una mejora del difícil diálogo que mantienen interlocutores como las agencias estatales de gestión medioambiental o las ONG internacionales de apoyo al desarrollo con las organizaciones indígenas para encontrar un terreno de mutuo entendimiento, los efectos perversos que conlleva la actual situación puede causar daños irreversibles a los pueblos, su territorio y al conjunto del medio ambiente que habitan. □

COSMOS,
NATURALEZA
Y SOCIEDAD

PRIMERA PARTE

Philippe Descola

Collège de France, Laboratoire d'anthropologie sociale, Paris

La cumbre de Río sobre el medio ambiente ha contribuido a reforzar la idea, que ya existía, de un vínculo difuso entre las preocupaciones ecológicas contemporáneas y las interrogantes respecto al destino de la Amazonía. Para la opinión pública occidental, lo mismo que para los medios de comunicación, la selva amazónica y sus habitantes han cambiado radicalmente de imagen. El infierno verde de los años 1960 ha pasado a ser el pulmón de nuestro planeta y su principal reserva de biodiversidad. En cuanto a las tribus misteriosas e inquietantes a las que, hasta hace poco tiempo, se responsabilizaba de la desaparición de exploradores tales como Fawcett o Maufrais, se han convertido en sociedades de sagaces botánicos y de farmacólogos. Avatar más reciente de la figura filosófica del buen salvaje, la Amazonía encarna actualmente, más que ninguna otra región de la Tierra, esta punzante nostalgia que experimenta el mundo industrializado por un modo de vida en el que el equilibrio entre el hombre y la naturaleza debería haberse conservado en perfecta armonía.

Como en cualquier estereotipo, esta visión de la Amazonía no carece totalmente de fundamento. Es cierto que, actualmente, la idea de que esta región sería la última y la más vasta selva tropical virgen existente sobre la faz de la Tierra ha sido, en gran medida, batida en brecha por los trabajos de ecología histórica (Lavallée 1996). La abundancia de los suelos antropogénicos y su asociación con bosques de palmeras y de frutales silvestres sugieren que, en esta región, la distribución de los tipos de selva y de vegetación es, en parte, la resultante de varios milenios de ocupación por poblaciones cuya presencia recurrente en los mismos lugares ha modificado el paisaje vegetal. Estas concentraciones artificiales de ciertos recursos vegetales habrían influido en la distribución y la demografía de las especies animales que se alimentan de ellos, a pesar de que la naturaleza amazónica es realmente muy poco natural ya que puede considerarse como el producto cultural de una manipulación muy antigua de la fauna y de la flora. Aunque invisibles para un observador no advertido, las consecuencias de esta antropización están lejos de ser despreciables, especialmente en lo que se refiere al índice de biodiversidad, más alto en los sectores de selva antropogénicos que en los de selva no modificada por el hombre (Balée 1993).

Hecha esta reserva, hay que decir que es cierto que las poblaciones indígenas de la Amazonía y de las Guyanas han sabido aplicar unas estrategias de uso de los recursos que, aun transformando de modo dura-

dero el entorno, no alteraban, en cambio, sus principios de funcionamiento ni sus condiciones de reproducción. Los estudios ecológicos y etnoecológicos efectuados desde hace unos treinta años han mostrado la fragilidad de los diversos ecosistemas amazónicos y también la diversidad y extensión del saber y de las técnicas desarrolladas por los amerindios para sacar partido del entorno y adaptarlo a sus necesidades (Balée 1994, van der Hammen 1992).

Se ha apuntado la idea de que, más allá de los conocimientos técnicos, botánicos, agronómicos o etológicos puestos en práctica por los indígenas en sus actividades de subsistencia, era el conjunto de sus creencias religiosas y de su mitología lo que debía considerarse como una especie de saber ecológico transpuesto, como si se tratara de un modelo metafórico del funcionamiento de su ecosistema y de los equilibrios que deben respetarse para que este ecosistema se mantenga en un estado de homeostasis. Contempladas desde esta perspectiva, las cosmologías amazónicas constituirían transposiciones simbólicas de las propiedades objetivas de un entorno específico. Al menos en su arquitectura interna, serían el reflejo y el producto de la adaptación -por lo demás, lograda- a un medio ecológico complejo (Reichel-Dolmatoff 1976).

La idea es seductora. En efecto, a diferencia del dualismo más o menos estanco que, en nuestra visión del mundo, rige la distribución de los seres, humanos y no humanos, en dos campos radicalmente distintos, las cosmologías amazónicas despliegan una escala de seres en la que las diferencias entre hombres, plantas y animales son de grado y no de naturaleza. Los Achuar de la Amazonía ecuatoriana, por ejemplo, dicen que la mayor parte de plantas y de animales poseen un alma (*wakan*) similar a la del ser humano, facultad que los alinea entre las "personas" (*agents*) en tanto que les confiere conciencia reflexiva e intencionalidad, les capacita para experimentar emociones y les permite intercambiar mensajes con sus iguales, así como con los miembros de otras especies, entre ellas los hombres (Descola 1986). Se reconoce al *wakan* la capacidad de vehicular sin meditación sonora pensamientos y deseos hacia el alma de un destinatario, modificando con ello, y a veces hasta ignorándolo este último, su estado de ánimo y su comportamiento. Para ello, el ser humano dispone de una amplia gama de encantamientos mágicos, los *anent*, gracias a los cuales puede actuar a distancia no sólo sobre sus congéneres, sino también sobre las plantas, los animales, los espíritus y ciertos artefactos. Para los Achuar, los conocimientos técnicos son indisolubles de la capacidad para crear un medio intersubjetivo en el que se amplían unas relaciones reguladas de persona a persona: entre el cazador, los animales y el espíritu señor de la caza, así como entre las mujeres, las plantas de su huerto y el personaje mítico que engendra las especies cultivadas y continúa, hasta aquel momento, asegurándoles su vitalidad. Lejos de reducirse a un lugar prosaico proveedor de alimentos, la selva y los desbroces para cultivo son escenarios de una

sociabilidad sutil en los que, día tras día, se van conciliando unos seres que únicamente la diversidad de su aspecto y la falta de lenguaje hacen distintos de los humanos. Pero las formas de esta sociabilidad difieren según se trate de plantas o de animales.

Dueñas de los huertos a los que dedican gran parte de su tiempo, las mujeres se dirigen a las plantas cultivadas como si lo hicieran a niños a los que conviene llevar con mano firme hacia la madurez. Esta relación maternal toma como modelo explícito la tutela que ejerce Nunkui, espíritu de los huertos, sobre las plantas que una vez creó. Los hombres, en cambio, consideran a las presas de caza como cuñados, una relación inestable y difícil que exige respeto mutuo y circunspección. En efecto, los parientes por uniones constituyen la base de las alianzas políticas, pero son también los adversarios más inmediatos en las -muy frecuentes- guerras de vendetta. Así, pues, la oposición entre consanguíneos y aliados, las dos categorías recíprocamente exclusivas que rigen la clasificación social de los Achuar y orientan sus relaciones con terceros, se encuentra en los comportamientos prescritos hacia los no humanos. Parientes consanguíneos para las mujeres, parientes por alianza para los hombres, los seres de la naturaleza se convierten totalmente en compañeros sociales.

¿Queda algún lugar para la naturaleza en una cosmología que confiere a los animales y a las plantas la mayor parte de los atributos de la humanidad? Por otra parte, ¿puede mencionarse como espacio selvático esta selva apenas rozada por los Achuar, a la que, sin embargo, éstos describen como un inmenso jardín cultivado cuidadosamente por un espíritu? Lo que nosotros llamamos naturaleza es aquí objeto de una relación social. Al convertirlo en una prolongación del mundo familiar, se convierte en algo verdaderamente doméstico hasta en sus reductos más inaccesibles.

¿Significa esto que los Achuar no reconocerían ninguna entidad natural en el medio que ocupan? No completamente. El gran *continuum* social en el que se mezclan humanos y no humanos no incluye todos los elementos del entorno, algunos de los cuales, carentes de alma propia, no se comunican con nadie. Así, la mayor parte de los insectos y de los peces, las hierbas, los musgos y los helechos, los guijarros y los ríos permanecen en el exterior de la esfera social y del juego de la intersubjetividad. En su existencia maqui-
nial y genérica corresponderían, quizás, a lo que nosotros llamamos "naturaleza". Por consiguiente, ¿es legítimo continuar empleando este concepto para designar un segmento del mundo que, para los Achuar, es incomparablemente más restringido que el nuestro? Por otra parte, en el pensamiento moderno, la naturaleza solamente tiene sentido por oposición a las obras humanas, tanto si a éstas las queremos llamar cultura como si las consideramos sociedad, historia o espacio antropizado. Una cosmología en la que la mayor parte de los animales y plantas están incluidos en una comunidad de personas con las que comparten, total o parcialmente, facultades, com-

portamientos y códigos morales ordinariamente atribuidos a los hombres no responde en modo alguno a los criterios de tal oposición.

Los Achuar no son un caso excepcional en el mundo amazónico. Algunos centenares de kilómetros más al norte, por ejemplo, en la selva de la Colombia oriental, los Makuna presentan una versión todavía más radical de una teoría del mundo decididamente no dualista (Århem 1996). Al igual que los Achuar, los Makuna categorizan a humanos, plantas y animales como "gentes" (*masa*) cuyos principales atributos -la mortalidad, la vida social y ceremonial, la intencionalidad, el conocimiento- son absolutamente idénticos. En esta comunidad de seres vivos, las distinciones internas se basan en los caracteres particulares que el origen mítico, los regímenes alimentarios y los modos de reproducción confieren a cada clase de ser, y no en la mayor o menor proximidad de tales clases al paradigma de realización que ofrecerían los Makuna. La interacción entre los animales y los seres humanos se concibe también en forma de una relación de alianza, aunque ligeramente diferente del modelo achuar, puesto que el cazador trata su caza como un cónyuge potencial y no como un cuñado. Las categorizaciones ontológicas son todavía más plásticas que en los Achuar, debido a la facultad de metamorfosis que se reconoce a todos: los humanos pueden convertirse en animales, los animales en humanos, y el animal de una especie transformarse en animal de otra especie. Por tanto, la influencia taxonómica sobre lo real es siempre relativa y contextual, y el trueque permanente de las apariencias no permite atribuir identidades estables a los componentes vivos del entorno.

En regiones forestales de las tierras bajas de América del Sur se han descrito muchas cosmologías análogas. A pesar de sus diferencias, todas estas cosmologías tienen una característica común: no establecen ninguna distinción esencial y tajante entre los humanos, por una parte, y un gran número de especies animales y vegetales, por otra. La mayor parte de las entidades que pueblan el mundo están unidas unas a otras en un vasto *continuum* animado por principios unitarios y gobernado por un régimen idéntico de sociabilidad. Por otro lado, las características atribuidas a estas entidades dependen menos de una definición previa de su esencia que de las posiciones relativas que ocupan unas respecto a otras en función de las exigencias de su metabolismo y, especialmente, de su régimen alimentario. Lo que distingue a una especie de otra es aquello de lo que se nutre y las especies que se la comen, la comunidad cada vez diferente de aquellos con los que entabla competencia en la cadena trófica; en suma, una sociología de la predación mutua más que un catálogo de rasgos intrínsecos. La identidad de los humanos, vivos y muertos, de las plantas, de los animales y de los espíritus es completamente relacional y, por tanto, está sujeta a mutaciones o a metamorfosis según los puntos de vista que se adopten, ya que se considera que cada especie puede percibir a las otras según unos criterios y necesidades propias. Este hiperrelativismo perceptivo da a las

cosmologías amazónicas un carácter decididamente no antropocéntrico, en tanto que el punto de vista de la humanidad sobre el mundo no es el de una especie dominante que subordina a todas las demás a su propia reproducción, sino que es más bien el que podría tener un tipo de ecosistema trascendental que sería consciente de la totalidad de las interacciones que se desarrollan en su seno.

Volvemos, pues, a la pregunta inicial: esta concepción sistemática de la biosfera que parecen tener tantos pueblos de la Amazonía ¿sería una consecuencia de las propiedades de su entorno? En efecto, los ecólogos definen la selva tropical como un ecosistema “generalizado” que se caracteriza por una enorme diversidad de las especies animales y vegetales, combinada con un escaso efectivo y una gran dispersión de los individuos de cada especie. Inmersos en una monstruosa pluralidad de formas de vida que raramente se encuentran reunidas en conjuntos homogéneos, los indígenas amazónicos quizás habrían sido incapaces de abarcar como un todo este conglomerado dispar que solicita permanentemente sus facultades sensibles. Para resumir: al ceder por necesidad al espejismo de lo diverso, no habrían sabido disociarse de su entorno, incapaces de discernir, detrás de la multiplicidad de las manifestaciones singulares de la naturaleza, su profunda unidad.

Es a una interpretación así a la que podría invitarnos la observación hecha por Claude Lévi-Strauss (1962a: 284) cuando sugiere que la selva tropical es, quizás, el único entorno que brinda apoyo al concepto de “monoindividualidad”, es decir, a la atribución de características idiosincrásicas a cada individuo de una especie. En un medio tan diversificado, es posible que fuera inevitable que las relaciones entre individuos, aparentemente todos distintos, primaran sobre la construcción de macrocategorías estables y exclusivas entre sí.

No obstante, la existencia de cosmologías muy parecidas elaboradas por pueblos que viven en un medio completamente distinto constituye el principal argumento en contra de esta interpretación. Es el caso, por ejemplo, de los indígenas de la región subártica del Canadá, que, contrariamente a los de la selva tropical sudamericana, explotan un entorno considerablemente uniforme. Las características del bosque boreal son exactamente inversas a las de la selva amazónica: en el ecosistema “especializado” del primero coexisten unas pocas especies, cada una de las cuales está representada por un gran número de individuos. Y, sin embargo, a pesar de la homogeneidad de su medio ecológico, los pueblos subárticos no lo consideran como un campo de realidad autónoma opuesto a las certezas de la vida social.

Es especialmente en su concepto del mundo animal, donde los indígenas del bosque boreal muestran la mayor convergencia (Brightman 1993, Désveaux 1995, Speck 1935, Tanner 1979). Lo mismo que en la Amazonía, la mayor parte de los animales se conciben como personas dotadas de un

alma, lo que les confiere atributos absolutamente idénticos a los del ser humano (por ejemplo, la conciencia reflexiva, la intencionalidad, la vida afectiva o el respeto hacia unos preceptos éticos). En este aspecto, los grupos que forman el conjunto cree son especialmente representativos. Según ellos, la sociabilidad de los animales es parecida a la de los hombres y bebe de las mismas fuentes: solidaridad, amistad y deferencia hacia los ancestros. Éstos son los espíritus invisibles que presiden las migraciones de la caza, gobiernan su dispersión y se encargan de su regeneración. Por consiguiente, si los animales difieren de los hombres es únicamente por su aspecto, una simple ilusión de los sentidos, ya que las envolturas corporales distintivas que generalmente muestran no son más que disfraces destinados a engañar a los indígenas. Cuando visitan a éstos en sueños, los animales se revelan tal como son en realidad, es decir, bajo su forma humana. Hablan también en las lenguas indígenas cuando su espíritu se expresa públicamente durante un ritual llamado de la "tienda temblorosa".

Sería erróneo ver en esta humanización de los animales un simple juego mental, una especie de lenguaje metafórico cuya utilidad no iría mucho más allá del cumplimiento de unos ritos o de la narración de unos mitos. Incluso cuando hablan en términos muy prosaicos de la batida, de la muerte y del consumo de la caza, los indígenas expresan sin ninguna ambigüedad la idea de que la caza es una interacción social con entidades perfectamente conscientes de las convenciones que la rigen. Aquí, lo mismo que en la mayor parte de las sociedades de cazadores, es la manifestación del respeto a los animales lo que garantiza su connivencia. Por tanto, hay que evitar las masacres: matar, pero limpiamente y sin sufrimientos inútiles; tratar con dignidad huesos y despojos; no ceder a las fanfarronadas ni tampoco mencionar con demasiada claridad la suerte reservada a las presas.

Aparte de estas señales de consideración, sin embargo, las relaciones con los animales pueden expresarse en unos registros más específicos. La seducción, por ejemplo, que configura la caza a imagen de una amante; o la coerción mágica, que anula la voluntad de una presa y la obliga a aproximarse al cazador. Pero la más corriente de estas relaciones, la que mejor destaca la igualdad entre hombres y animales, es el vínculo de amistad que el cazador estrecha a lo largo del tiempo con un miembro singular de una especie. El amigo de los bosques se concibe a la manera de un animal de compañía y servirá de intermediario cerca de sus congéneres para que éstos se pongan sin disgusto al alcance del disparo del cazador. Una pequeña traición, sin duda, pero que no entraña consecuencias para los suyos, ya que la víctima del cazador se reencarnará poco después en un animal de la misma especie, siempre que sus despojos hayan recibido el tratamiento ritual prescrito.

Así pues, al igual que los pueblos de la Amazonía, los de la región subártica conciben su entorno a la manera de una densa red de interrelaciones regida por principios que no discriminan a humanos y no huma-

nos. Evidentemente, a causa de los caracteres objetivos de su ecosistema, y especialmente de las pocas especies vivas, esta red de interrelaciones no es tan rica ni compleja como la de los pueblos de la selva tropical; pero las estructuras de una y otra red son totalmente análogas, lo que excluye que la segunda sea el producto de una adaptación a un entorno más diversificado.

Lejos de ser específicas, las cosmologías amazónicas vienen a unirse a una familia más vasta de conceptos del mundo que no establecen ninguna distinción tajante entre naturaleza y sociedad, y que hacen prevalecer como principio organizador la circulación de los flujos, de las identidades y de las sustancias entre entidades cuyas características dependen menos de una esencia abstracta que de las posiciones relativas que ocupan unas respecto a otras.

Cuando se intenta calificar estos sistemas, es inevitable recordar una palabra. Una palabra sobre la que la antropología contemporánea ha corrido un velo púdico quizá porque recuerda con demasiada crudeza los antiguos debates de esta disciplina sobre la cuestión del origen de las religiones y las supuestas diferencias entre el pensamiento primitivo y el pensamiento científico. Esta palabra es animismo. Entre otras cosas, el animismo es la creencia de que los seres "naturales" están dotados de un principio espiritual propio y que, por tanto, es posible que los hombres establezcan con estas entidades unas relaciones especiales: relaciones de protección, de seducción, de hostilidad, de alianza o de intercambio de servicios.

Sobre el animismo así entendido, la antropología contemporánea ha mostrado una enorme discreción, sin duda a causa del gran cambio de perspectiva introducido por Claude Lévi-Strauss (1962b) en el análisis del totemismo. Rehuyendo explicaciones psicologizantes, evolucionistas o utilitaristas que intentaban dilucidar el nexos místico y participativo que, según se creía, existía entre un grupo de filiación y la planta o el animal que le servía de epónimo, Lévi-Strauss demostró que el llamado totemismo no era más que una lógica clasificatoria que utilizaba las discontinuidades empíricamente observables entre las especies, con el fin de organizar un orden delimitador de las unidades sociales.

Plantas y animales ofrecen un punto de apoyo al pensamiento clasificatorio y, a causa de las cualidades sensibles contrastadas que su discontinuidad morfológica y etológica exhibe espontáneamente, se convierten en signos aptos para expresar metafóricamente las diferencias necesarias para la perpetuación de la organización clánica. Esta interpretación recobra la explicación sociocéntrica que habían propuesto Durkheim y Mauss (1903) en su famoso ensayo sobre las clasificaciones primitivas: no es la organización clánica la que proporciona el modelo de la clasificación de los seres de cada medio, sino que, por el contrario, serán las diferencias perceptibles entre éstos las que servirán para conocer las diferencias entre los clanes.

Al resolver de una manera magistral la cuestión del totemismo, la demostración de Lévi-Strauss contribuyó a que se olvidara que la objetivación de los no humanos por los humanos podía concebirse de otro modo que no fuera mediante un dispositivo clasificatorio. Ahora bien, el animismo es también una forma de objetivación social de las entidades que nosotros denominamos naturales, en tanto que confiere a tales entidades no solamente unas disposiciones antropocéntricas -es decir, la condición de persona, a menudo dotada de palabra y poseedora de los afectos humanos- sino también unos atributos sociales, la jerarquía de las posiciones, de los comportamientos basados en el parentesco, el respeto hacia ciertas normas de conducta y la obediencia a códigos éticos. Estos atributos sociales proceden del repertorio de cada cultura, que caracterizará sus relaciones con los diversos segmentos del entorno en función de los modos de sociabilidad localmente dominantes: los diferentes grados de parentesco consanguíneo, el parentesco por alianza, la autoridad del jefe sobre un grupo local o del hermano mayor sobre los menores, la amistad ritual, la hostilidad codificada, etc.

En este sentido, el animismo puede ser visto no como un sistema de categorización de las plantas y de los animales, sino como un sistema de categorización de los tipos de relaciones que los humanos mantienen con los no humanos. Los sistemas anímicos tienen, pues, una simetría inversa a las clasificaciones totémicas entendidas en el sentido de Lévi-Strauss, en tanto que no utilizan las relaciones diferenciales entre los no humanos para ordenar conceptualmente la sociedad, sino que, por el contrario, se sirven de las categorías elementales que estructuran la vida social para ordenar conceptualmente la relación de los hombres con las especies vivas y, por derivación, las relaciones entre estas especies. En resumen, en los sistemas totémicos, los no humanos son tratados como signos, y en los sistemas anímicos, como el término de una relación.

Así entendidos, animismo y totemismo constituyen lo que a mí me gustaría llamar modos de identificación, es decir, maneras de definir las fronteras propias y ajenas. Considerarlos como manifestaciones legítimas del intento de dar un sentido al mundo suscitará, sin duda, dificultades de toda clase, especialmente a causa de unos supuestos que derivan de nuestro propio modo de identificación, es decir, del naturalismo. El naturalismo es, simplemente, la creencia de que la naturaleza existe. Dicho de otro modo: ciertas entidades deben su existencia y su desarrollo a un principio extraño a los efectos de la voluntad humana. Típico de las cosmologías occidentales desde Platón y Aristóteles, el naturalismo produce un campo ontológico específico, un lugar de orden y de necesidad en el que nada ocurre sin una causa, tanto si esta causa se refiere a una instancia trascendente como si es inmanente a la textura del mundo. En la medida en que el naturalismo es el principio rector de nuestra propia cosmología y que impregna tanto nuestro sentido común como nuestra

práctica científica, se ha convertido para nosotros en un supuesto en cierto modo "natural", que estructura nuestra epistemología y, especialmente, nuestra percepción de los otros modos de identificación. Por consiguiente, considerados desde un punto de vista naturalista, el totemismo y el animismo se nos aparecen como representaciones intelectualmente interesantes, pero fundamentalmente falsas, como si fueran simples manipulaciones simbólicas de este campo específico de fenómenos que llamamos "naturaleza". Sin embargo, si se intenta hacer abstracción de este supuesto, constatamos que la existencia de la naturaleza como un campo autónomo ya no es un dato bruto de la experiencia, como tampoco lo son los animales que hablan o los vínculos de filiación entre los hombres y los guacamayos. Y todavía más: no existe ninguna justificación objetiva que permita afirmar que los humanos forman una comunidad de organismos totalmente distinta de los otros componentes bióticos y abióticos del entorno, tal como pensamos, y que no hay que considerar que los humanos, las plantas y los animales forman una comunidad jerarquizada de personas totalmente distinta de los minerales, tal como tienden a pensar muchas sociedades de todo el mundo. Allí donde nosotros introducimos el lenguaje articulado y la bipedia como criterios decisivos de la humanidad, otras culturas prefieren optar por categorías más globalizadoras basadas en la animación, la locomoción autónoma o la presencia de rastros particulares, como la dentición o la reproducción sexual.

No obstante, la idea de que la "naturaleza" es una construcción social en perpetuo devenir plantea un reto formidable a la antropología: ¿hemos de restringir nuestra ambición de describir de la manera más fiel posible los conceptos específicos que de su entorno han construido ciertas sociedades en épocas diferentes, o bien debemos buscar unos principios de orden que permitan comparar la diversidad empírica, aparentemente infinita, de los complejos de naturaleza-cultura? Por mi parte, me muestro reticente a adoptar, en esta materia, una posición relativista, ya que, entre otras razones, tal perspectiva supone lo que conviene establecer. En efecto, el relativismo tiene como corolario implícito la creencia en una naturaleza universal que poseería en todas partes las propiedades y las fronteras que nuestra propia cultura les atribuye, y sobre la cual se desplegaría una proliferación de sistemas del mundo especiales definidos por un ensamblaje arbitrario de símbolos cuya función sería codificar este sustrato natural considerado común a todos. Desde este punto de vista, no solamente la causa misma de diferencias en las conceptualizaciones del ambiente sigue sin ser explicada, sino que también, y a pesar de todas las proclamas relativistas, resulta imposible escapar del etnocentrismo, es decir, del privilegio concedido a la única cultura cuya definición de la naturaleza sirve de patrón implícito para medir todos los otros.

Supongamos, pues, que existen estructuras muy generales que organizan la manera en que las personas construyen representaciones de su medio físico y social. ¿Dónde hay que empezar a buscar para hallar indicios

de su existencia y de su *modus operandi*? El punto de partida que me ha parecido más sencillo es el siguiente: un rasgo característico de todas las conceptualizaciones del medio es que éstas se basan en un referencial antropocéntrico. Esta propiedad genera modelos en los que las categorías y las relaciones sociales sirven de plantilla mental para ordenar el cosmos, o bien modelos en los que las discontinuidades entre no humanos permiten pensar las discontinuidades entre humanos, o, también, modelos como el nuestro en el que la naturaleza se define negativamente como este segmento ordenado de la realidad que se desarrolla independientemente de la acción humana. En todos los casos, es decir, tanto si opera por inclusión como por exclusión, la objetivación social de los no humanos no puede disociarse de la objetivación de los humanos. Ambos procesos se basan en la configuración de las ideas y de las prácticas que, dentro de cada sociedad, define los conceptos de uno mismo y de los demás. Ambos procesos implican el trazado de unas fronteras, la imputación de unas identidades y la elaboración de mediaciones culturales. Es lo que yo he denominado modos de identificación.

Sin embargo, si queremos acabar con el dualismo y con el debate estéril entre universalismo y relativismo que, en definitiva, no es más que una reliquia de la dicotomía naturaleza/cultura, es necesario dar un paso más. Ir más allá del dualismo, hacia una antropología plenamente monista, implica dejar de tratar a sociedad y a cultura, lo mismo que a las facultades humanas y la naturaleza física, como sustancias autónomas e instancias causales. Esto permitiría abrir la vía a una verdadera comprensión ecológica de la constitución de las entidades individuales y colectivas. Es en este sentido original de una ciencia de las relaciones, cuya fecundidad han demostrado ya Gregory Bateson (1977) y Claude Lévi-Strauss, donde la ecología puede inspirar a las ciencias sociales y humanas, y no bajo las especies del determinismo geográfico simplista que se ha apropiado indebidamente de la expresión. Tanto si existen por sí mismas como si son definidas desde el exterior, tanto si son producidas por los hombres como si solamente son percibidas por ellos, tanto si son materiales como inmateriales, las entidades que constituyen nuestro universo solamente poseen un sentido y una identidad a través de las relaciones que las instituyen como tales. Ahora bien, a pesar de que estas entidades son, por derecho, casi infinitas, las relaciones que las unen no lo son; únicamente difieren los contextos históricos y culturales dentro de los cuales se actualizan o no estas relaciones. Una antropología no dualista debería fijarse como campo de estudio este proceso de actualización, los elementos a los que se refiere, así como las circunstancias y los contextos que lo hacen posible. □

- * "Las cosmologías indígenas de la Amazonía", de Philippe Descola, ha sido publicado previamente en el n° 175, pp. 60-65, 1997, de la revista *Mundo Científico*.

Bibliografía

Århem, K.

1996: "The cosmic food web. Human-nature relatedness in the Northwest Amazon" en Ph Descola y G. Palsson (eds.), *Nature and Society: anthropological perspectives*. Londres: Routledge.

Balée, W.

1993: "Indigenous transformation of Amazonian forests: an example from Maranhão, Brazil" *L'homme* 126-128, pp. 231-154.

1994: *Footprints of the forest: Ka'apor Ethnobotany*. Nueva York: Columbia University Press.

Bateson, G.

1977: *Vers une écologie de l'esprit*. París: Le seuil. [1973 *Steps to a ecology of mind*. Londres: Fontana].

Brightman, R.

1993: *Grateful Prey: Rock Cree Human-Animal Relationship*. Berkeley: University of California Press.

Descola, Ph.

1986: *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, París: Editions de la Maison des sciences de l'homme.

Désveaux, E.

1995: "Les Indiens sont-ils par nature respectueux de la nature ?" *Anthropos* 90, pp. 435-444.

Durkheim, E. y M. Mauss

1903: *Année sociologique*. 6, p. 1.

Lavallée, D.

1996: *Mundo Científico* 173, p. 920.

Lévi-Strauss, C.

1962a: *La pensée sauvage*. París: Plon.

1962b: *Le Totémisme aujourd'hui*. París: Presses universitaires de France.

Reichel-Dolmatoff, G.

1976: "Cosmology as Ecological Analysis: a View from the Rain forest", *Man* 11, pp. 307-318.

Speck, F.J.

1935: *Naskapi. The Savage Hunters of the Labrador Peninsula*. Norman: University of Oklahoma Press.

Tanner, A.

1979: *Bringing Home Animals. Religious Ideology and Mode of Production of Mistassini Cree Hunters*. St John: Memorial University of Newfoundland.

Van der Hammen, M.C.

1992: *El manejo del mundo. Naturaleza y sociedad entre los Yukuba de la Amazonía colombiana*. Bogotá: Tropenbos.

Eduardo Viveiros de Castro
Museo Nacional, Río de Janeiro

La relatividad del espacio y del tiempo ha sido imaginada como si dependiese de la elección del observador. Es perfectamente legítimo incluir al observador si él facilita las explicaciones. Pero lo que necesitamos es el cuerpo del observador, no su mente.

A. N. Whitehead

Así pues, la reciprocidad de perspectivas que considere la característica propia del pensamiento mítico puede reivindicar un dominio de aplicación mucho más vasto.

C. Lévi-Strauss

El tema de este ensayo es el aspecto del pensamiento amerindio en el que se manifiesta su "cualidad perspectiva" (Árhem 1993) o "relatividad perspectiva" (Gray 1996): se trata de una concepción, común a muchos pueblos del continente, según la cual el mundo está habitado por diferentes especies de sujetos o personas, humanas y no-humanas, que lo apprehenden desde puntos de vista distintos. Las premisas y conclusiones de esta idea son irreductibles (como mostró Lima 1995:425-38) a nuestro concepto corriente de relativismo con el que a primera vista parecen relacionarse, pues se disponen, justamente, de modo exactamente ortogonal a la oposición entre relativismo y universalismo. Esta resistencia del perspectivismo amerindio a los términos de nuestros debates epistemológicos pone en entredicho la solidez y posibilidad de extrapolación de las divisiones ontológicas que los sustentan. En particular, como muchos antropólogos ya han concluido (aunque por otros motivos), la distinción clásica entre Naturaleza y Cultura no puede emplearse para explicar aspectos o ámbitos de cosmologías no-occidentales sin someterla antes a una crítica etnológica rigurosa.

En el caso presente, esta crítica exige la disociación y redistribución de las cualidades atribuidas a las dos series paradigmáticas que tradicionalmente se oponen bajo las etiquetas de Naturaleza y Cultura: universal y particular, objetivo y subjetivo, físico y moral, hecho y valor, dado y construido, necesidad y espontaneidad, inmanencia y trascendencia, cuerpo y espíritu, animalidad y humanidad, y otros tantos. Ese barajar las cartas conceptuales me lleva a sugerir el término *multinaturalismo* para señalar

uno de los rasgos que diferencian el pensamiento amerindio de las cosmologías "multiculturalistas" modernas. Mientras que éstas se basan en la implicación mutua entre la unicidad de la naturaleza y la multiplicidad de las culturas -la primera garantizada por la universalidad objetiva de los cuerpos y de la sustancia, la segunda por la particularidad subjetiva de los espíritus y del significado²-, la concepción amerindia supondría, por el contrario, una unidad del espíritu y una diversidad de los cuerpos. La cultura o el sujeto serían aquí la forma de lo universal; la naturaleza o el objeto, la forma de lo particular.

Esa inversión, quizá demasiado simétrica para ser algo más que una especulación, tiene que desarrollarse en una interpretación de las nociones cosmológicas amerindias fenomenológicamente rica, capaz de determinar las condiciones de constitución de los contextos que se podrían llamar "naturaleza" y "cultura". Recombinar, por tanto, para a continuación des-sustancializar, pues las categorías de Naturaleza y Cultura, en el pensamiento amerindio, no solo no tienen los mismos contenidos, sino que tampoco poseen el mismo estatuto de sus análogos occidentales; estas categorías no señalan regiones del ser, sino configuraciones relacionales, perspectivas cambiantes, en resumen, puntos de vista.

Como está claro, creo que la distinción naturaleza/cultura debe ser sometida a crítica, pero no para concluir que tal cosa no existe (ya hay demasiadas cosas que no existen). El "valor esencialmente metodológico" que Lévi-Strauss (1962b:327) le atribuyó será, aquí, entendido como un valor esencialmente comparativo. La floreciente industria de la crítica al carácter occidentalizante de todo dualismo ha propugnado el abandono de nuestra herencia intelectual dicotómica; el problema es bien real, pero las contrapropuestas motivadas etnológicamente se han reducido, hasta ahora, a aspiraciones post-binarias más verbales que propiamente conceptuales. Prefiero, entretanto, relativizar nuestras diferencias, comparándolas con las distinciones que efectivamente operan en las cosmologías amerindias.

Perspectivismo

Inicialmente, esta reflexión fue motivada por las abundantes referencias en la etnografía amazónica a una concepción indígena según la cual el modo en que los seres humanos ven a los animales y a otras subjetividades que pueblan el universo (dioses, espíritus, muertos, habitantes de otros niveles cósmicos, plantas, fenómenos meteorológicos, accidentes geográficos, objetos e instrumentos) es radicalmente distinto al modo en que esos seres ven a los humanos y se ven a sí mismos.

Típicamente, en condiciones normales, los humanos se ven a sí mismos como humanos y a los animales como animales; en cuanto a los espíritus, el hecho de ver a estos seres, normalmente invisibles, es ya un signo seguro

de que las "condiciones" no son normales. Los animales depredadores y los espíritus ven a los humanos como animales de presa, mientras que los animales de presa ven a los humanos como espíritus o como animales depredadores: "El ser humano se ve a sí mismo como tal. La Luna, la serpiente, el jaguar y la madre de la viruela lo ven, sin embargo, como un tapir o un pecarí, a los que ellos matan", señala Baer (1994: 224) a propósito de los Machiguenga. Viéndonos como no-humanos, es a sí mismos a quienes los animales y los espíritus ven como humanos. Ellos se aprehenden como antropomorfos cuando están en sus propias casas o aldeas y consideran sus propios hábitos y características como una especie de cultura: ven su alimento como alimento humano (los jaguares ven la sangre como cerveza de mandioca, los muertos ven a los grillos como peces, los urubús ven a los gusanos de la carne podrida como pescado asado, etc.), sus atributos corporales (pelaje, plumas, garras, picos) como adornos o instrumentos culturales, su sistema social como organizado idénticamente a las instituciones humanas (con jefes, chamanes, ritos, reglas matrimoniales, etc.). Ese "ver como" se refiere literalmente a los perceptos y no analógicamente a los conceptos, pese a que, en algunos casos, el énfasis caiga más en el aspecto categorial del fenómeno que en el sensorial; de cualquier modo, los chamanes, maestros del esquematismo cósmico (Taussig 1987:462-63) dedicados a comunicar y regular las perspectivas que solo ellos atraviesan, están siempre ahí para transformar en sensibles los conceptos o en inteligibles las intuiciones.

En resumen, los animales son gente, o se ven como personas. Esta concepción está casi siempre asociada a la idea de que la forma material de cada especie es un envoltorio (una "ropa") que esconde una forma interna humana, normalmente visible tan solo a los ojos de la propia especie o de ciertos seres transespecíficos, como los chamanes³. Esa forma interna es el espíritu del animal: una intencionalidad o subjetividad formalmente idéntica a la conciencia humana, materializable, por decirlo así, en un esquema corporal humano, oculto bajo la máscara animal. Tendríamos entonces, a primera vista, una distinción entre una esencia antropomorfa de tipo espiritual, común a los seres animados, y una apariencia corporal variable, propia de cada especie; esta apariencia no sería un atributo fijo, sino una "ropa" intercambiable y desechable. En efecto, la noción de "ropa" es una de las expresiones privilegiadas de *metamorfosis* (espíritus, muertos y chamanes que asumen formas animales, bestias que se transforman en otras bestias, humanos que inadvertidamente son convertidos en animales), proceso omnipresente en el "mundo altamente transformacional" (Rivière 1994) de las culturas amazónicas⁴.

Esas concepciones son consignadas en varias etnografías suramericanas, pero, en general, han sido objeto de referencias breves y parecen estar muy desigualmente elaboradas en las cosmologías estudiadas⁵. También se encuentran, y con un valor quizá todavía más definido, en las culturas de la zona septentrional de América del Norte y Asia, y más raramente entre

algunos pueblos cazadores-recolectores tropicales de otros continentes⁶. En América del Sur, las sociedades del noroeste amazónico ofrecen un desarrollo más completo (ver Århem 1993 y 1996, al que se debe en buena parte la caracterización precedente; Reichel-Dolmatoff 1985; S. Hugh-Jones 1996). Pero son las etnografías de Vilaça (1992) sobre el canibalismo wari” y la de Lima (1995) sobre la epistemología juruna las que hacen aportaciones más directamente relacionadas con el presente trabajo, pues sitúan la cuestión de los puntos de vista no-humanos y de la naturaleza relacional de las categorías cosmológicas en el marco más amplio de las manifestaciones de una economía general de la alteridad (Viveiros de Castro 1993, 1996a)⁷.

Se imponen algunas aclaraciones previas. En primer lugar, el perspectivismo rara vez se aplica incluyendo a todos los animales (aparte de englobar otros seres), parece incidir más bien en las especies de grandes depredadores y carnívoros, como el jaguar, la serpiente, el urubú o la arpía, así como en las presas típicas de los humanos, como el pecarí, los monos, los peces, los venados o los tapires. Pues uno de los aspectos básicos, quizá, el aspecto constitutivo de las inversiones de perspectivas, se encuentra en los estatutos relativos y relacionales de predador y presa⁸. La ontología amazónica de la depredación es un contexto pragmático y teórico muy propicio al perspectivismo.

En segundo lugar, la “personalidad” y la “perspectividad” –la capacidad de ocupar un punto de vista– son una cuestión de grado y de situación más que propiedades fijas distintivas de esta o aquella especie. Algunos no-humanos actualizan esas potencialidades de modo más completo que otros; algunos, incluso, las manifiestan con una intensidad superior a nuestra propia especie, y, en ese sentido, son “más personas” que los humanos (Hallowell 1960: 69). Por otra parte, la cuestión tiene una cualidad *a posteriori* esencial. La posibilidad de que un ser hasta entonces insignificante se revele como un agente prosopomórfico capaz de intervenir en los asuntos humanos está siempre abierta; la experiencia personal, propia o ajena, es más decisiva que cualquier dogma cosmológico sustantivo.

Por lo demás, no siempre ocurre que se atribuya alma o subjetividad a los representantes individuales, empíricos, de las especies vivas; hay ejemplos de cosmologías que niegan a todos los animales pos-míticos la capacidad de la conciencia o de cualquier otro atributo espiritual⁹. Por otra parte, la noción de espíritus “dueños” de los animales (“Madres de la caza”, “Maestros de los pecaríes”, etc.) goza, como es sabido, de enorme difusión en el continente. Estos espíritus-maestros, invariablemente dotados de una intencionalidad análoga a la humana, funcionan como hipóstasis de las especies animales a las que están asociados, creando un campo intersubjetivo humano-animal incluso allí donde los animales empíricos no son espiritualizados. Tengamos también en cuenta que la distinción entre los animales dotados de alma y los espíritus-maestros de las especies no siempre es clara o pertinente (Alexiades 1999: 194); en fin, siempre puede ocurrir que lo que parecía sólo un animal

cuando lo encontramos en la selva, resulte ser el disfraz de un espíritu de naturaleza completamente diferente. Recordemos, por último y en especial, que si hay una noción particularmente universal en el pensamiento amerindio, es la de un estado originario de indiferenciación entre humanos y animales, descrito por la mitología:

(¿Qué es un mito?) - *Si se le preguntara a un indio americano, es muy probable que respondiese: es una historia del tiempo en el que hombres y animales todavía no se distinguían. Esa definición me parece muy profunda* (Lévi-Strauss y Eribon 1988:193).

Las narraciones míticas están pobladas de seres cuya forma, nombre y comportamiento mezclan inextricablemente atributos humanos y no-humanos, en un contexto común de intercomunicabilidad idéntico al que define el mundo intra-humano actual. El perspectivismo amerindio tiene, pues, en el mito su lugar geométrico, por así decir, donde la diferencia entre puntos de vista es al mismo tiempo anulada y exacerbada. En ese discurso absoluto, cada especie de ser aparece a los otros seres como se aparece a sí misma -como humana- y al mismo tiempo se comporta manifestando ya su naturaleza distintiva y definitiva de animal, planta o espíritu. En cierto modo, todos los personajes que pueblan la mitología son chamanes, lo cual, de hecho, es afirmado por algunas culturas amazónicas (Guss 1989: 52). Discurso sin sujeto, dijo Lévi-Strauss del mito (1964:19); discurso "sólo sujeto" podríamos igualmente decir, hablando no de la enunciación del discurso, sino de su enunciado. El mito, punto de partida universal del perspectivismo, habla de un estado del ser en el que los cuerpos y los nombres, las almas y las acciones, el yo y el otro se interpenetran, sumergidos en un mismo medio pre-subjetivo y pre-objetivo. Medio cuyo fin, justamente, la mitología se propone contar.

Este fin, también en el sentido de finalidad, es, como sabemos, la diferenciación entre cultura y naturaleza analizada en la monumental tetralogía de Lévi-Strauss (1964, 1966, 1967, 1971). Sin embargo -y esto ha sido relativamente poco destacado-, este proceso no nos informa de una diferenciación de lo humano a partir de lo animal, como es el caso en nuestra mitología evolucionista moderna. *La condición original común a humanos y animales no es la animalidad, sino la humanidad.* En la gran división mítica, no es tanto la cultura la que se aparta de la naturaleza como ésta la que se aleja de aquélla: los mitos cuentan cómo los animales perdieron los atributos heredados o mantenidos por los humanos (Lévi-Strauss 1985: 14,190; Brightman 1993: 40,160). Los humanos son los que continuaron iguales a sí mismos: los animales son ex-humanos, y no los humanos ex-animales¹⁰.

En algunas etnografías amazónicas se encuentra claramente formulada la idea de que la humanidad es la materia del *plenum* primordial, o la forma original de prácticamente todo, no sólo de los animales:

La mitología de los Campa es, en gran medida, la historia de cómo, uno a uno, los Campa fueron irreversiblemente transformados en los primeros representantes de diversas especies de animales y plantas, así como de cuerpos celestes o de accidentes geográficos. [...] De este modo, el desarrollo del universo fue un proceso de diversificación y la humanidad es la sustancia primordial a partir de la cual emergieron, si no todas, muchas categorías de seres y cosas del universo; los Campa de hoy son los descendientes de los Campa ancestrales que escaparon a la transformación (Weiss 1972: 169-70).

Así, si nuestra antropología popular considera que la humanidad se ha elevado sobre sus orígenes animales, normalmente escondidos por la cultura (habiendo sido en otro tiempo "completamente" animales, seguimos siendo animales "en el fondo"), el pensamiento indígena llega a la conclusión contraria de que, habiendo sido en otro tiempo humanos, los animales y otros seres del cosmos continúan siendo humanos, aunque de modo no evidente.

En resumen, para los amerindios "el referencial común a todos los seres de la naturaleza no es el hombre en cuanto especie, sino la humanidad en cuanto condición" (Descola 1986:120). Conviene destacar esta distinción entre la especie y la condición humanas¹¹ pues tiene una conexión evidente con la idea de las ropas animales que esconden una "esencia" humana-espiritual común, y con el problema del sentido general del perspectivismo.

Chamanismo

El perspectivismo amerindio está asociado a dos características recurrentes en la Amazonía: la valorización simbólica de la caza y la importancia del chamanismo¹². En cuanto a la caza, debemos subrayar que se trata de una resonancia simbólica, no de una dependencia ecológica: horticultores esmerados como los Tukano y los Juruna -que además son principalmente pescadores- no difieren fundamentalmente de los grandes cazadores de Canadá y Alaska en cuanto a la importancia cosmológica conferida a la depredación animal (venatoria o haliéutica), a la subjetivación espiritual de los animales y a la teoría de que el universo está poblado de intencionalidades extra-humanas dotadas de perspectivas propias¹³. En ese sentido, la espiritualización de las plantas, meteoros e instrumentos tal vez se pudiera considerar secundaria a la espiritualización de los animales o derivada de ella. El animal parece ser el prototipo extra-humano del Otro, manteniendo una relación privilegiada con otras figuras prototípicas de la alteridad, como los afines¹⁴.

Se trata de una ideología de cazadores, pero es también y sobre todo una ideología de chamanes. La noción de que los no-humanos actuales poseen

un lado prosopomórfico invisible es una premisa fundamental de muchos aspectos de la práctica indígena, pero pasa al primer plano en un contexto particular, el chamanismo. El chamanismo amazónico puede definirse como la habilidad que tienen ciertos individuos de cruzar deliberadamente las barreras corporales y adoptar la perspectiva de subjetividades alo-específicas, con miras a dirigir las relaciones entre éstas y los humanos. Viendo a los seres no-humanos como éstos se ven (como humanos), los chamanes son capaces de asumir el papel de interlocutores activos en el diálogo transespecífico; además, son capaces de volver para contar la historia, algo que los legos difícilmente pueden hacer. El encuentro o el intercambio de perspectivas es un proceso peligroso y tiene mucho de arte política, es decir, de diplomacia. Si el "multiculturalismo" occidental es el relativismo como política pública, el perspectivismo chamánico amerindio es el multinaturalismo como política cósmica.

El chamanismo es un modo de actuar que implica un modo de conocer, un cierto ideal de conocimiento. Ese ideal se encuentra por varias razones en el polo opuesto de la epistemología objetivista favorecida por la modernidad occidental. En esta última, la categoría del objeto nos proporciona el *telos*: conocer es objetivar; es poder distinguir en el objeto lo que le es intrínseco de lo que pertenece al sujeto cognoscente, y que, como tal, fue indebida y/o inevitablemente proyectado en el objeto. Conocer, así, es des-subjetivizar, explicitar la parte del sujeto presente en el objeto, de modo que se pueda reducir a un mínimo ideal. Los sujetos, igual que los objetos, son vistos como resultantes de procesos de objetivación; el sujeto se constituye o reconoce a sí mismo en los objetos que produce y se conoce objetivamente cuando consigue verse "desde fuera", como un "eso". Nuestro juego epistemológico se llama objetivación; lo que no fue objetivado permanece irreal y abstracto. La forma del Otro es la cosa.

El chamanismo amerindio parece guiado por el ideal inverso. Conocer es personificar, tomar el punto de vista de aquellos que deben ser conocidos -de aquello, o mejor, de aquél; pues el conocimiento chamánico se dirige a un "algo" que es en verdad un "alguién", otro sujeto o agente. La forma del Otro es la persona¹⁵.

Para usar un vocabulario en boga, diría que la personificación o subjetivación chamánicas reflejan una propensión a universalizar la "actitud intencional" destacada por Dennett (1978) y otros filósofos modernos de la mente (o filósofos de la mente moderna). Para ser más preciso -dado que los indígenas son perfectamente capaces de adoptar las actitudes "física" y "funcional" (op. cit.) en su vida cotidiana- diría que estamos ante un ideal epistemológico que, lejos de intentar reducir a cero la "intencionalidad ambiente" a fin de llegar a una representación absolutamente objetiva del mundo, toma la decisión opuesta: el conocimiento verdadero tiene como meta la revelación de un máximo de intencionalidad, a través de un proceso sistemático y deliberado de "abducción de la agencia" (Gell 1998)*.

Antes dije que el chamanismo es un arte *política*. Ahora digo que es que es un *arte política*¹⁶. Pues la buena interpretación chamánica es aquella que consigue ver que cada acontecimiento es, en realidad, una *acción*, una expresión de estados o atributos intencionales de algún agente (ibíd.:16-18). El éxito interpretativo es directamente proporcional al orden de intencionalidad que se consigue atribuir al objeto o noema¹⁷. Un ente o un estado de cosas que no se presta a la subjetivación, o sea, a la determinación de su relación social con el sujeto cognoscente, es chamanísticamente insignificante, es un residuo epistémico, un “factor impersonal”, resistente al conocimiento preciso. Huelga decir que nuestra epistemología objetivista toma el camino opuesto: considera la actitud intencional del sentido común como una mera ficción cómoda, algo que adoptamos cuando el comportamiento del objeto de conocimiento es demasiado complicado para ser descompuesto en procesos físicos elementales. Una explicación científica exhaustiva del mundo debe poder reducir toda acción a una cadena de eventos causales y estos, a interacciones materialmente densas (nada de “acción” a distancia).

En definitiva, si en el mundo naturalista de la modernidad un sujeto es un objeto insuficientemente analizado, la convención interpretativa amerindia sigue el principio inverso: un objeto es un sujeto incompletamente interpretado. Para esta última, es preciso saber personificar, porque es preciso personificar para saber. El objeto de la interpretación es la contra-interpretación del objeto¹⁸. Pues éste debe o ser expandido hasta alcanzar su plena forma intencional -de espíritu, de animal en su cara humana- o, como mínimo, haber demostrado su relación con un sujeto, es decir, ser determinado como algo que existe “en la proximidad” de un agente (Gell op. cit.). En lo que respecta a esta segunda opción, la idea de que los agentes no-humanos se perciben a sí mismos y su comportamiento bajo la forma de la cultura humana desempeña un papel crucial. La traducción de la “cultura” para los mundos de las subjetividades extra-humanas tiene como corolario la redefinición de varios eventos y objetos “naturales” como indicios a partir de los cuales la agencia social puede ser abducida. El caso más común es el de la transformación de algo que, para los humanos, es un mero hecho sin más, en bruto, en un invento artificial o comportamiento muy civilizado desde el punto de vista de otra especie: lo que llamamos “sangre” es la “cerveza” del jaguar, lo que tenemos por un barrizal es para los tapires una gran casa ceremonial, etc. Los objetos artificiales poseen una ontología ambigua que no carece de interés: son objetos, pero apuntan necesariamente a un sujeto, pues son como acciones congeladas, encarnaciones materiales de una intencionalidad no-material (Gell 1998: 16-18, 67). Y así, lo que unos llaman “naturaleza” bien puede ser la “cultura” de los otros. He aquí una lección que la antropología podría aprovechar¹⁹.

Animismo

El lector habrá advertido que mi "perspectivismo" recuerda la noción de "animismo" recientemente recuperada por Descola (1992,1996) para designar el modo de articulación de las series natural y social que sería simétrico e inverso al totemismo. Afirmando que toda conceptualización de los no-humanos se refiere siempre al ámbito social, Descola distingue tres modos de "objetivación de la naturaleza": el totemismo, donde las diferencias entre las especies naturales sirven para organizar lógicamente el orden interno de la sociedad, esto es, donde la relación entre naturaleza y cultura es de tipo metafórico y está marcada por la discontinuidad intra e interserial; el animismo, donde las "categorías elementales de vida social" organizan las relaciones *entre* los humanos y las especies naturales, definiendo así una continuidad de tipo sociomórfico entre naturaleza y cultura basada en la atribución de "disposiciones humanas y características sociales a los seres naturales" (id. 1996:87-88); y el naturalismo, típico de las cosmologías occidentales, que supone una dualidad ontológica entre naturaleza -ámbito de la necesidad- y cultura -ámbito de la espontaneidad-, regiones separadas por una discontinuidad metonímica. El "modo anímico" sería característico de las sociedades en las que el animal es el "centro estratégico de la objetivación de la naturaleza y de su socialización" (id.1992: 115), como en la América indígena, donde reina soberano en las morfologías sociales desprovistas de segmentación interna elaborada. Pero este "modo anímico" se puede presentar en coexistencia o combinación con el totemismo, donde sí existen esas segmentaciones, como en el caso de los Bororo y su dualismo *aroe/ bope* (Crocker 1985).

La teoría de Descola es un ejemplo más de la insatisfacción generalizada con el énfasis unilateral en la metáfora, en el totemismo y en la lógica clasificatoria que marcaría la imagen lévi-straussiana del pensamiento salvaje. Esta insatisfacción ha suscitado recientemente varias tentativas de exploración de la cara oculta de la luna estructuralista que trataban de rescatar el sentido radical de conceptos como "participación" y "animismo", apartados por el intelectualismo de Lévi-Strauss²⁰. No obstante, está claro que muchas de las propuestas de Descola (como él sería el primero en admitir) ya estaban presentes en la obra de aquel autor. Así, las "categorías elementales de estructuración de la vida social" que organizan las relaciones entre humanos y no-humanos son esencialmente, en los casos amazónicos discutidos por Descola, las categorías del parentesco y, en particular, las categorías de la consanguinidad y de la afinidad. Ahora bien, en *El Pensamiento Salvaje* podemos leer la siguiente observación:

Entre las poblaciones donde las clasificaciones totémicas y las especializaciones funcionales tienen un rendimiento muy reducido, si no están completamente ausentes, los intercambios matrimoniales pueden pro-

porcionar un modelo directamente aplicable a la mediación de naturaleza y cultura. (Lévi-Strauss 1962b:170).

Esto es una prefiguración concisa de lo que muchos etnógrafos escribieron después sobre la función de la afinidad como operador cosmológico en la Amazonía. Al sugerir, además, la distribución complementaria de ese modelo de intercambio entre naturaleza y cultura y de los sistemas totémicos, Lévi-Strauss parece apuntar a algo muy parecido al modelo anímico aquí discutido. Otra coincidencia: Descola menciona a los Bororo como ejemplo de coexistencia entre animismo y totemismo; pero podría haber citado también el caso de los Ojibwa, donde la cohabitación de los sistemas *tótem* y *manido* (Lévi-Strauss 1962a: 25-33), que sirvió de base para la oposición general entre totemismo y sacrificio (id. 1962b: 295-302), se puede interpretar directamente en el marco de la distinción totemismo/animismo²¹.

Voy a centrar mi comentario en las diferencias entre animismo y naturalismo, pues es un buen punto de partida para la aprehensión de la diferencia característica del perspectivismo amerindio. Tomo las diferencias en un sentido ligeramente diferente del original, pues creo que la descripción del naturalismo moderno en términos exclusivamente de "dualismo ontológico" es algo incompleta. En cuanto al totemismo, me parece un fenómeno heterogéneo, más clasificatorio que ontológico: no es un sistema de *relaciones* entre naturaleza y cultura, como los otros dos modos, sino de *correlaciones* puramente lógicas y diferenciales. Quedémonos pues, por ahora, con el animismo y el naturalismo.

El animismo se puede definir como una ontología que postula el carácter social de las relaciones entre las series humana y no-humana. El intervalo entre naturaleza y sociedad es en sí social. El naturalismo se basa en el axioma inverso: las relaciones entre naturaleza y cultura son en sí naturales. En efecto, si en el modo animista la distinción naturaleza/cultura es inherente al mundo social, pues humanos y animales se encuentran inmersos en el mismo medio socio-cósmico (y en ese sentido la naturaleza forma parte de una socialidad englobante), en la ontología naturalista la misma distinción es inherente a la naturaleza (y en ese sentido la sociedad humana es un fenómeno natural entre otros). Para el animismo, el polo no-marcado es la sociedad; para el naturalismo, la naturaleza: estos polos funcionan, respectivamente y contrapuestos, como el momento de lo universal de cada modo. Animismo y naturalismo son, por lo tanto, estructuras asimétricas y metonímicas (lo que los distingue del totemismo, estructura metafórica y simétrica)²².

En nuestra ontología naturalista, la articulación sociedad/naturaleza es natural: los humanos son organismos como los otros, cuerpos-objetos en interacción "ecológica" con otros cuerpos y fuerzas, regulados todos por las leyes necesarias de la biología y de la física; las "fuerzas produc-

tivas" utilizan las fuerzas naturales. Solo pueden existir relaciones sociales, es decir, relaciones contractuales o instituidas entre sujetos, dentro de la sociedad humana. Sin embargo, y este es el problema del naturalismo, ¿en qué medida son esas relaciones "no-naturales"? Dada la universalidad de la naturaleza, el estatuto del mundo humano y social es profundamente inestable, y, como muestra nuestra tradición, permanentemente oscilante entre el monismo naturalista (dos de cuyas manifestaciones actuales son la sociobiología y la psicología evolutiva) y el dualismo ontológico naturaleza/cultura (cuyas expresiones contemporáneas son el culturalismo o la antropología simbólica, entre otras)²³. Sin embargo, la afirmación de este último dualismo y de sus correlatos (cuerpo/mente, razón pura/razón práctica, etc.) no hace sino reforzar el carácter de referencial último de la noción de Naturaleza, al revelarse descendiente en línea directa de la oposición teológica entre esta noción y la de Sobrenaturaleza, de etimología transparente. Pues la Cultura es el nombre moderno del Espíritu –recordemos la distinción entre *Naturwissenschaften* y *Geisteswissenschaften*– o, al menos, el nombre del compromiso incierto entre Naturaleza y Gracia. Por parte del animismo, sería tentador decir que la inestabilidad está en el polo opuesto: el problema es administrar la mezcla de cultura y naturaleza presente en los animales, y no, como entre nosotros, la combinación de humanidad y animalidad que constituye a los humanos; la cuestión es diferenciar una naturaleza a partir del sociomorfismo universal, y un cuerpo "particularmente" humano a partir de un espíritu "público", transespecífico.

Todo esto está muy bien; pero, ¿es realmente posible, y sobre todo interesante, definir el animismo como una proyección de las diferencias y cualidades propias del mundo humano sobre el mundo no-humano, esto es, como un modelo "sociocéntrico" donde las categorías y relaciones intra-humanas son usadas para trazar mapas del universo (Descola 1996)? Esta interpretación proyectivista está explícita en algunas versiones de la teoría: "si los sistemas totémicos toman a la naturaleza como modelo de la sociedad, los sistemas anímicos toman a la sociedad como modelo de la naturaleza" (Århem 1996:185). El problema aquí, obviamente, es evitar una proximidad incómoda con la acepción tradicional del término "animismo" o una reducción de las "clasificaciones primitivas" a derivaciones de la morfología social; pero también lo es superar otras caracterizaciones clásicas de la relación sociedad/naturaleza, en particular la que debemos a Radcliffe-Brown, en su primer artículo sobre el totemismo²⁴.

Ingold (1991,1996) mostró cómo los esquemas de proyección metafórica o de modelización social de la naturaleza escapan al reduccionismo naturalista para caer en un dualismo naturaleza/cultura que, al distinguir entre una naturaleza "realmente natural" y una naturaleza "culturalmente construida", se revela como una típica antinomia cosmológica, viciada por

la regresión al infinito. La noción de modelo o analogía supone una distinción previa entre un ámbito en el que las relaciones sociales son constitutivas y literales y otro en el que son representativas y metafóricas. En otras palabras, la idea de que humanos y animales están relacionados por una socialidad común depende contradictoriamente de una discontinuidad ontológica anterior. El animismo, interpretado como proyección de la socialidad humana sobre el mundo no-humano, no pasaría de metáfora de una metonimia, permaneciendo cautivo de una lectura totémica o clasificatoria²⁵.

Entre las cuestiones que quedan por resolver está la de saber si el animismo puede describirse como un uso figurado de las categorías del ámbito humano-social para conceptualizar el ámbito de los no-humanos y sus relaciones con el primero. Esto obliga a indagar hasta qué punto el perspectivismo, que podría considerarse como una especie de corolario del "animismo" de Descola, expresa realmente un antropocentrismo. ¿Qué significa, al fin y al cabo, decir que los animales son personas?

Otra cuestión: si el animismo consiste en atribuir a los animales las mismas facultades sensibles de los hombres y una misma forma de subjetividad, es decir, si los animales son "esencialmente" humanos, ¿cuál es entonces la diferencia entre los humanos y los animales? Si los animales son gente, ¿por qué no nos ven como gente? ¿Por qué, justamente, el perspectivismo? Cabe también preguntar si la noción de formas corporales contingentes (la "ropa") puede explicarse, de hecho, en términos de una oposición entre apariencia y esencia (Descola 1986:120; Århem 1993:122; Rivièrre 1994; S. Hugh-Jones 1996).

Por último, si el animismo es un modo de objetivación de la naturaleza en el que el dualismo naturaleza/cultura no está en vigor, ¿qué hacer con las abundantes indicaciones de la centralidad de esta oposición en las cosmologías suramericanas? ¿Se trataría sólo de otra "ilusión totémica", cuando no de una proyección ingenua de nuestro dualismo occidental? ¿Es posible hacer un uso de los conceptos de Naturaleza y Cultura que fuera algo más que sinóptico, o estos serían solo "etiquetas genéricas" (Descola 1996: 84) empleadas en las *Mitológicas* para organizar los múltiples contrastes semánticos de los mitos americanos, irreductibles a una dicotomía única y fundamental?

Etnocentrismo

En un texto muy conocido, Lévi-Strauss observa que, para los salvajes, la humanidad termina en las fronteras del grupo, concepción que se demostraría de forma ejemplar en la gran difusión de auto-etnónimos cuyo significado es "los humanos verdaderos" y que implican por lo tanto una defi-

nición de los extranjeros como pertenecientes al ámbito extra-humano. El etnocentrismo no sería así el triste privilegio de los occidentales, sino una actitud ideológica natural, inherente a los grupos humanos. El autor ilustra la reciprocidad universal de tal actitud con una anécdota:

En las Grandes Antillas, algunos años después del descubrimiento de América, mientras los españoles enviaban comisiones de investigación para averiguar si los indios tenían alma o no, éstos se dedicaban a ahogar a los blancos que capturaban, para comprobar, después de una paciente observación, si sus cadáveres estaban o no sujetos a la putrefacción (Lévi-Strauss 1952:384).

Lévi-Strauss extrae de esta parábola una lección paradójica: "El bárbaro es, más que nada, el hombre que cree en la existencia de la barbarie". Algunos años más tarde, volvería a contar la anécdota de las Antillas, pero subrayando la asimetría de las perspectivas: en sus investigaciones sobre la humanidad del Otro, los blancos recurrían a las ciencias sociales; los indígenas, a las ciencias naturales; y si los primeros llegaban a la conclusión de que los indígenas eran animales, los segundos se contentaban con desconfiar de que los blancos fuesen divinidades (id.1955a: 82-83). "*À ignorance égale*", concluía el autor, la última actitud era más digna de seres humanos.

La anécdota revela algo más, como veremos. Por ahora, observemos que su "tema" general es simple: los indígenas, igual que los invasores europeos, consideraban que solo el grupo al que pertenecían encarnaba la humanidad; los extranjeros estaban al otro lado de la frontera que separa a los humanos de los animales y espíritus, la cultura de la naturaleza y la sobrenaturaleza. La oposición naturaleza/cultura, origen y condición de la posibilidad de etnocentrismo, aparece como un universal de la apercepción social. En resumen, la respuesta a la pregunta de los investigadores españoles era afirmativa: los salvajes, realmente, tienen alma²⁶.

En el tiempo en que Lévi-Strauss escribía esas líneas, la estrategia para hacer valer la plena humanidad de los salvajes, y así hacerlos indistinguibles de nosotros, era mostrar que ellos hacían las mismas distinciones que nosotros: la prueba de que ellos eran verdaderos humanos es que consideraban que sólo ellos eran humanos verdaderos. Como nosotros, ellos distinguían la cultura de la naturaleza, y también creían que los *Naturvölker* son los otros. La universalidad de la distinción cultural entre naturaleza y cultura atestiguaba la universalidad de la Cultura como Naturaleza de lo humano.

Ahora, sin embargo, todo ha cambiado. Los salvajes ya no son etnocéntricos, sino cosmocéntricos; en lugar de tener que probar nosotros que ellos son humanos porque se distinguen de los animales, ahora se trata de probar cuán *poco* humanos somos *nosotros* que oponemos humanos a no-humanos de un modo que ellos nunca hicieron: para ellos, naturaleza y cultura son

parte de un mismo campo socio-cósmico. Los amerindios no sólo pasarían de largo del Gran Divisor cartesiano que separó la humanidad de la animalidad, sino que su concepción social del cosmos (y cósmica de la sociedad) anticiparía las lecciones fundamentales de la ecología, que solo ahora estamos en condiciones de asimilar (Reicher-Dolmatoff 1976; Wagner 1977). Antes se ironizaba sobre el rechazo de los indígenas a conceder los atributos de humanidad a otros hombres; ahora se subraya que ellos extienden tales atributos mucho más allá de las fronteras de la especie, en una demostración de sabiduría "ecosófica" (Århem 1993) que debemos imitar en la medida en que lo permitan los límites de nuestro objetivismo²⁷. En otras épocas, era necesario rebatir la asimilación del pensamiento salvaje al animismo narcisista, estadio infantil del naturalismo, mostrando que el totemismo afirmaba la distinción cognitiva entre el hombre y la naturaleza. En la actualidad, el animismo es de nuevo imputado a los salvajes, pero ahora es proclamado (no por Descola, me apresuro a subrayar) como reconocimiento verdadero, o al menos "válido", del mestizaje universal entre sujetos y objetos, humanos y no-humanos, al cual nosotros, los hombres modernos, siempre estuvimos ciegos, por culpa de nuestro estúpido, por no decir pecaminoso, hábito de pensar por medio de dicotomías. De la *hybris* moderna, sálvennos, pues, los híbridos primitivos y postmodernos.

Dos antinomias, por tanto, que son de hecho solo una: o los amerindios son etnocéntricamente avaros en la extensión de su concepto de humanidad, y oponen totémicamente naturaleza y cultura; o son cosmocéntricos y anímicos y no reconocen tal distinción, siendo incluso modelos de tolerancia relativista al admitir la multiplicidad de puntos de vista sobre el mundo. En resumen: ¿encierro en sí o "apertura al Otro" (Lévi-Strauss 1991:16)?

Creo que la solución a estas antinomias no está en escoger una opción sosteniendo, por ejemplo, que la más reciente es la correcta y relegando la otra a las tinieblas pre-pos-modernas. Se trata más bien de mostrar que tanto la tesis como la antítesis son razonables (ambas corresponden a intuiciones etnográficas sólidas), pero aprehenden los mismos fenómenos bajo aspectos distintos; y también de mostrar que ambas son imprecisas, pues presuponen una concepción sustantivista de las categorías de naturaleza y cultura (sea para afirmarlas o para negarlas) inaplicable a las cosmologías amerindias.

Lo primero que hay que tener en cuenta es que las palabras indígenas que se traducen habitualmente por "ser humano" y que entran en la composición de tales autodesignaciones etnocéntricas, no denotan la humanidad como especie natural, sino la condición social de persona, y cuando son modificadas por intensificadores del tipo "de verdad", "realmente", "genuinos", funcionan, pragmática cuando no sintácticamente, más aún como *pronombres* que como *sustantivos*. Indican la posición de sujeto: son un marcador de la enunciación, no un nombre. Lejos de ser el resultado de un proceso de restricción semántica que consistiría en tomar un nombre común

como si fuera un nombre propio (o sea, tomando "gente" como nombre de la tribu), esas palabras hacen lo opuesto, yendo del sustantivo al pronombre (usando "gente" como en la expresión pronominal la gente). Por eso, las categorías indígenas de identidad colectiva muestran la gran variabilidad de ámbito referencial característica de los pronombres, designando desde los parientes próximos de un Ego hasta todos los humanos o todos los seres dotados de conciencia; su condensación en un nombre etnónimo parece ser, en la mayoría de los casos, un equívoco producido en el contexto de la interacción con el etnógrafo. Tampoco es casualidad que la mayoría de los etnónimos amerindios que han pasado a la literatura no sean autodesignaciones, sino nombres (frecuentemente peyorativos) dados por otros pueblos: la objetivación etnómica incide primordialmente en los otros, no sobre quien está en la posición de sujeto (ver Urban 1996: 32-44). Los etnónimos son nombres de terceros, pertenecen a la categoría de "ellos", no a la categoría de "nosotros"²⁸. Esto es coherente, además, con el hecho, relativamente común en la Amazonía, de evitar la auto-referencia en el plano de la onomástica personal: los nombres no son pronunciados por sus portadores ni en su presencia; nombrar es externalizar, separar (d)el sujeto.

De este modo, las auto-designaciones colectivas del tipo "gente" significan "personas", no "miembros de la especie humana"; y son pronombres personales que expresan el punto de vista del sujeto hablante y no nombres propiamente dichos. Decir entonces que los animales y espíritus son gente equivale a decir que son personas; es atribuir a los no-humanos las capacidades de intencionalidad y de acción consciente [*agency*] gracias a las cuales pueden ocupar la posición enunciativa de sujeto. Tales capacidades están cosificadas en el alma o espíritu de que esos no-humanos están dotados. Es sujeto quien tiene alma, y tiene alma quien es capaz de un punto de vista. Las almas o subjetividades amerindias, humanas o no humanas, son, pues, categorías relativas, deícticos cosmológicos cuyo análisis requiere una pragmática del signo más que una psicología sustancialista (Viveiros de Castro 1992b; Taylor 1993a; 1996)²⁹.

Así pues, todo ser al que se le atribuye un punto de vista será sujeto, espíritu; o mejor, ahí donde estuviere el punto de vista, estará también la posición de sujeto. Lo mismo que nuestra cosmología constructorista puede ser resumida en la fórmula saussureana: *el punto de vista crea el objeto*—siendo el sujeto la condición originaria fija de donde emana el punto de vista—, el perspectivismo amerindio procede según el principio de que *el punto de vista crea el sujeto*; será sujeto quien se encuentre activado o "accionado" por el punto de vista³⁰. Esta es la razón por la que términos como *wari*" (Vilaça 1992), *dene* (McDonnell 1984) o *masa* (Århem 1993) significan "gente", pero pueden ser dichos por y —por lo tanto dichos de— clases muy diferentes de seres; dichos por los humanos, designan a los seres humanos, pero dichos por los pecaríes, monos o castores, éstos se auto-refieren a los pecaríes, monos o castores.

Sucede que esos no-humanos situados en la perspectiva de sujeto no solo se “denominan” *gente*, sino que se ven morfológica y culturalmente como *humanos*, como explican los chamanes y repiten los legos³¹. La espiritualización simbólica de los animales implicaría su hominización y culturalización imaginarias, con lo que el carácter antropocéntrico del pensamiento indígena parecería incuestionable. Pero creo que se trata de algo totalmente diferente. Todo ser que ocupa vicariamente el punto de vista de referencia, estando en posición de sujeto, se aprehende como perteneciente a la humanidad. La forma corporal humana y la cultura –los esquemas de percepción y acción “encorporados”³² en disposiciones específicas– son atributos pronominales del mismo tipo que las autodesignaciones que acabamos de comentar. Esquematismos reflexivos o aperceptivos (“cosificaciones”, *sensu* Strathern 1988), tales atributos son el modo mediante el cual todo agente se aprehende y no atributos literales y constitutivos de la especie humana proyectados metafóricamente, o sea, impropriamente, sobre los no-humanos. Esos atributos son inmanentes al punto de vista y se mueven con él. El ser humano, naturalmente, goza de la misma prerrogativa, y por lo tanto, como dice la engañosa tautología de Baer (ver *supra*), “se ve a sí mismo como tal”.

Dejémoslo claro: los animales y otros entes dotados de alma no son sujetos porque son humanos (disfrazados), sino al contrario: son humanos porque son sujetos (potenciales). Esto equivale a decir que *la Cultura es la naturaleza del Sujeto*; es la forma por la cual todo agente experimenta su propia naturaleza. El animismo no es una proyección figurada de las cualidades humanas sustantivas sobre los no-humanos; lo que expresa es una equivalencia real entre las relaciones que humanos y no-humanos mantienen consigo mismos: los lobos ven a los lobos como los humanos ven a los humanos, es decir, como humanos. Claro que el hombre puede ser un “lobo para el hombre”; pero en otro sentido, el lobo es un hombre para el lobo. Puesto que si, como he sugerido antes, la condición común a humanos y animales es la humanidad, no la animalidad, es porque *humanidad* es el nombre de la forma general del Sujeto.

A la atribución de conciencia e intencionalidad de tipo humano (para no hablar de la forma corporal y de los hábitos culturales) a los seres no humanos se le suele llamar “antropocentrismo” o “antropomorfismo” indistintamente. Creo, sin embargo, que debe entenderse que estas dos etiquetas designan actitudes cosmológicas antagónicas. El evolucionismo popular occidental, por ejemplo, es ferozmente antropocéntrico, pero no me parece que sea particularmente antropomórfico. Por otro lado, el animismo indígena se puede calificar de antropomórfico, pero, desde luego, no de antropocéntrico. Pues si una legión de seres diferentes a los humanos son “humanos”, entonces nosotros, los humanos, no somos tan especiales. El viejo narcisismo primitivo es una habladería. Para encontrar un verdadero caso de narcisismo, es necesario ir a los modernos. Al joven Marx, por ejemplo, que escribió sobre el “hombre” (es decir, el *Homo sapiens*) lo siguiente:

Al crear un mundo objetivo por medio de su actividad práctica, al trabajar la naturaleza inorgánica, el hombre se prueba a sí mismo que es una especie consciente... Sin duda, los animales también producen... Pero un animal sólo produce lo que necesita inmediatamente para sí mismo o para su prole. Produce unilateralmente, mientras que el hombre produce universalmente... Un animal sólo se produce a sí mismo, mientras que el hombre reproduce todo de la naturaleza... Un animal forma las cosas de acuerdo con el patrón y las necesidades de su especie, mientras que el hombre produce de acuerdo con los patrones de otras especies (Marx 1844 [1961]:75-76 apud. Sahlin 1996).

Sea lo que fuere lo que Marx quisiese decir con esta proposición de que el hombre “produce universalmente”, lo interpreto como si afirmase que el hombre es un animal universal: una idea interesante. (Si el hombre es el animal universal, entonces las demás especies animales ¿son, cada una, humanidades particulares?). Aunque eso parezca coincidir con la noción amerindia de que la humanidad es la forma universal de la acción [agency], el juicio de Marx es, en realidad, su inversión absoluta. Él dice que los humanos pueden ser cualquier animal, que tenemos más Ser que cualquier otra especie; los indígenas, al contrario, dicen que cualquier animal puede ser humano, que en un animal hay más Ser de lo que parece. El Hombre es un animal universal en dos sentidos totalmente diferentes: la universalidad es antropocéntrica en el caso de Marx y antropomórfica en el caso indígena.

He afirmado antes que se debe entender que el animismo manifiesta la equivalencia lógica de las relaciones reflexivas que cada especie, incluida la humana, tiene consigo misma. Consideremos este párrafo de Marie-Françoise Guédon sobre la cosmología de los Tsimshian de la Costa Noroeste:

De acuerdo con los mitos principales, el mundo, para el ser humano, tiene el aspecto de una comunidad humana rodeada por un ámbito espiritual que incluye un reino animal donde todos los seres viven de acuerdo con sus características e interfieren en la vida de los otros seres. Con todo, si nos transformásemos en un animal –en un salmón, por ejemplo-, descubriríamos que la gente salmón es, para sí misma, lo que los seres humanos son para nosotros y que, para los salmones, los humanos aparecemos como naxnoq [espíritus], o tal vez como osos devoradores de salmones. Ese proceso de traducción atraviesa varios niveles. Así, por ejemplo, las hojas del algodón que caen en el río Skeena son el salmón de la gente salmón. No sé lo que los salmones serían para las hojas, pero sospecho que éstas los ven como los salmones nos ven a nosotros (1984:141).

Por lo tanto, si los salmones parecen a los salmones lo que los humanos parecen a los humanos –y esto es el animismo–, los salmones *no* parecen humanos a los humanos, *ni* los humanos a los salmones, y esto es el perspectivismo. Pero entonces, quizá el animismo y el perspectivismo tengan una relación más profunda con el totemismo que la prevista en el modelo de Descola.

¿Por qué los animales (u otros seres no-humanos) se ven como humanos? Precisamente, sugiero, porque los humanos los ven como animales, viéndose a sí mismos como humanos. Los pecaríes no se pueden ver como pecaríes (ni, quizás, especular que los humanos y otros seres son pecaríes bajo sus ropas específicas) porque así es como los ven los humanos. Si los humanos se ven como humanos y son vistos como no-humanos (como animales o espíritus) por los no-humanos, entonces los animales tienen que verse necesariamente como humanos. Esa torsión asimétrica del animismo perspectivista ofrece un contraste interesante con la simetría que muestra el totemismo. En el primer caso, una correlación de identidades reflexivas (un humano es para sí mismo como un determinado animal para sí mismo) sirve de sustrato a la relación entre la serie humana y la serie animal; en el segundo, una correlación de diferencias (un humano difiere de otro humano como un animal de otro animal) articula estas dos series. Una correlación de diferencias produce una estructura simétrica y reversible, mientras que una correlación de identidades produce la estructura asimétrica y pseudoproyectiva del animismo. Esto ocurre, creo, porque lo que el animismo afirma, después de todo, no es tanto la idea de que los animales son *semejantes a los humanos*, sino la de que ellos –como nosotros– son *diferentes de sí mismos*: la diferencia es interna o intensiva, no externa o extensiva. Si todos tienen alma, nadie es idéntico a sí mismo. Si todo puede ser humano, nada es humano inequívocamente. La humanidad de fondo vuelve problemática la humanidad de forma.

Multinaturalismo

La idea de un mundo en el que existe una multiplicidad de posiciones subjetivas nos lleva a pensar en la noción de relativismo. Y de hecho, en las descripciones de las cosmologías amerindias son frecuentes las menciones directas o indirectas al relativismo. Tomemos, por ejemplo, este juicio de Kaj Århem, etnógrafo de los Makuna. Tras haber descrito minuciosamente el universo perspectivista de este pueblo del Noroeste amazónico, Århem concluye: la noción de múltiples puntos de vista sobre la realidad implica que, en lo que respecta a los Makuna, “*cualquier perspectiva es igualmente válida y verdadera*”, y que “*no existe una representación verdadera y correcta del mundo*” (1993:124; la cursiva es mía).

Århem tiene razón, por cierto; pero sólo en cierto sentido. Pues es muy probable que, en lo que respecta a los *humanos*, los Makuna dirían, muy al

contrario, que sólo existe *una* representación del mundo verdadera y justa. Si empezáramos a ver, por ejemplo, a los gusanos que infestan un cadáver como peces asados, como les pasa a los urubús, sólo podríamos llegar a la conclusión de que algo anda mal en nosotros. Pues eso significaría que nos estábamos transformando en urubús, lo que no consta normalmente en los planes de nadie: es, como mínimo, un síntoma de enfermedad. Las perspectivas se tienen que mantener separadas. Sólo los chamanes, que son como andróginos en cuanto a la especie, pueden hacerlas comunicar, y eso en condiciones especiales y controladas³³.

Pero aquí se plantea una cuestión mucho más importante. ¿La teoría perspectivista amerindia supone efectivamente una multiplicidad de *representaciones* sobre el mismo mundo, como afirma Árhem? Basta considerar lo que dicen las etnografías para ver que lo que ocurre es exactamente lo contrario: todos los seres ven (“representan”) el mundo de la *misma* manera, lo que cambia es el *mundo* que ellos ven. Los animales utilizan las mismas categorías y valores que los humanos: sus mundos, como el nuestro, giran en torno a la caza y la pesca, a la cocina y las bebidas fermentadas, a las primas cruzadas y a la guerra, a los ritos de iniciación, a los chamanes, jefes, espíritus, etc. (Guédon op. cit. 142). Si la luna, las serpientes y los jaguares ven a los humanos como tapires o pecaríes, es porque, como nosotros, los primeros comen tapires y pecaríes, comida propia de gente, de personas. Solo podría ser así, pues siendo gente en su propia casa, los no-humanos ven las cosas *como* las ve “la gente”. Pero las cosas *que* ellos ven son otras: lo que para nosotros es sangre, para el jaguar es cerveza de mandioca; lo que para las almas de los muertos es un cadáver putrefacto, para nosotros es la mandioca moliéndose; lo que vemos como un barrizal, para los tapires es una gran casa ceremonial...

La idea, a primera vista, suena ligeramente contra-intuitiva, pues cuando empezamos a reflexionar sobre ella parece transformarse en su contrario, como en esas ilusiones ópticas de fondo y figura. Gerald Weiss, por ejemplo, describe el mundo de los Campa como “un mundo de apariencias relativas, donde los diferentes tipos de seres ven las mismas cosas de modo diferente” (1972:170). Una vez más, esto es verdadero en cierto sentido. Pero lo que Weiss no consigue “ver” es que el hecho de que diferentes tipos de seres vean las mismas cosas de diferente modo es solamente una consecuencia del hecho de que diferentes tipos de seres ven cosas diferentes del mismo modo. Pues, ¿qué se consideran “las mismas cosas”? ¿Mismas con relación a quién, a qué especie? El espectro de la cosa-en-sí ronda la formulación de Weiss.

El perspectivismo no es un relativismo, sino un multinaturalismo. El relativismo cultural, un multiculturalismo, supone una diversidad de representaciones subjetivas y parciales, que inciden sobre una naturaleza externa, una y total, indiferente a la representación; los amerindios proponen lo opuesto: una unidad representativa o fenomenológica puramente pronominal, aplicada indiferentemente sobre una diversidad real. Una sola “cultu-

ra", múltiples "naturalezas"; epistemología constante, ontología variable, el perspectivismo es un multinaturalismo, pues una perspectiva no es una representación.

Una perspectiva no es una representación porque las representaciones son propiedades del espíritu, pero el punto de vista está en el cuerpo³⁴. Ser capaz de ocupar el punto de vista es sin duda una potencia del alma, y los no-humanos son sujetos en la medida en que tienen (o son) un espíritu; pero la diferencia entre los puntos de vista –y un punto de vista no es otra cosa que diferencia– no está en el alma. Ésta, formalmente idéntica a través de las especies, solo percibe la misma cosa en todo lugar: la diferencia debe venir dada entonces por la especificidad de los cuerpos. Eso permite responder a las preguntas hechas anteriormente: si los no-humanos son personas y tienen alma, ¿en qué se distinguen de los humanos? ¿Y por qué, siendo gente, no nos ven como gente?

Los animales ven de la *misma* forma que nosotros cosas *distintas* de lo que nosotros vemos porque sus cuerpos son diferentes de los nuestros. No me estoy refiriendo a las diferencias de fisiología –en cuanto a eso, los amerindios reconocen una uniformidad básica de los cuerpos– sino a los afectos, inclinaciones o capacidades que singularizan cada tipo de cuerpo; lo que éste come, cómo se mueve, cómo se comunica, dónde vive, si es gregario o solitario... La morfología corporal es un signo poderoso de estas diferencias de inclinaciones, aunque puede ser engañosa pues una figura de humano, por ejemplo, puede estar ocultando un afecto-jaguar. Lo que estoy llamando cuerpo, por lo tanto, no es sinónimo de fisiología distintiva o de anatomía característica, sino un conjunto de maneras o modos de ser que constituyen un *habitus*. Entre la subjetividad formal de las almas y la materialidad sustancial de los organismos, existe ese plano central que es el cuerpo como haz de inclinaciones y capacidades, y que es el origen de las perspectivas. Lejos del esencialismo espiritual del relativismo, el perspectivismo es un *manierismo* corporal.

La diferencia de los cuerpos, entretanto, solo es aprehensible desde un punto de vista exterior, para los otros, ya que para sí mismo cada tipo de ser tiene la misma forma (la forma genérica de lo humano): los cuerpos son el modo por el cual la alteridad es aprehendida como tal. En condiciones normales, no vemos a los animales como gente ni ellos a nosotros porque nuestros cuerpos respectivos y relativos son diferentes. Así, si la Cultura es la perspectiva reflexiva del agente objetivada en el concepto de alma, se puede decir que la Naturaleza es el punto de vista del agente sobre los otros cuerpos–inclinaciones; en otros términos, si la Cultura es la naturaleza del Sujeto, *la Naturaleza es la forma del Otro en tanto que cuerpo*, es decir, en tanto que algo para los otros. La cultura tiene la forma del pronombre sujeto "yo"; la naturaleza es la forma por excelencia de la "no-persona", o del objeto, indicada por el pronombre "él" con valor impersonal (Benveniste 1966: 256).

Si, para los amerindios, lo que marca la diferencia es el cuerpo, se comprende, al fin, por qué los métodos españoles y antillanos de averiguar la humanidad del otro, en la anécdota que contaba Lévi-Strauss, mostraban tal asimetría. Para los europeos, se trataba de decidir si los otros tenían alma; para los indígenas, de saber qué tipo de cuerpo tenían los otros. Para los europeos, el plano donde radica la diferencia de perspectiva es el alma (¿los indígenas son hombres o animales?); para los indígenas, es el cuerpo (¿los europeos son hombres o espíritus?). Los europeos no dudaban de que los indígenas tuviesen cuerpo: los animales también lo tienen; los indígenas no se cuestionaban que los europeos tuviesen alma: los animales también la tienen. Lo que los indígenas querían saber era si el cuerpo de aquellas "almas" era capaz de las mismas inclinaciones y maneras que los suyos: si era un cuerpo humano o un cuerpo de espíritu, proteiforme, y no sujeto a la putrefacción. En definitiva, el etnocentrismo europeo consiste en negar que los otros cuerpos tengan la misma alma: el amerindio, en dudar que las otras almas tengan el mismo cuerpo.

El estatuto de lo humano en la tradición occidental es, como subrayó Ingold (1994,1996), esencialmente ambiguo: por un lado, la humanidad (*humankind*) es una especie animal entre otras, y la animalidad es un ámbito que incluye a los humanos; por otro, la Humanidad (*humanity*) es una condición moral que excluye a los animales. Estos dos estatutos cohabitan en el concepto problemático y disyuntivo de "naturaleza humana"³⁵. Dicho de otra forma, nuestra cosmología imagina una continuidad física y una discontinuidad metafísica entre los humanos y los animales, la primera haciendo del hombre objeto de las ciencias de la naturaleza; la segunda, de las ciencias de la cultura. El espíritu es nuestro gran diferenciador: es lo que sitúa a los humanos por encima de los animales y de la materia en general, lo que singulariza a cada humano individual ante sus semejantes, lo que distingue a las culturas o períodos históricos en cuanto "conciencias colectivas" o "espíritus de la época". El cuerpo, al contrario, es el gran integrador, el vehículo de la "participación moderna": lo que nos conecta al resto de los seres vivos, unidos todos por un sustrato universal (el ADN, la química del carbono, etc.) que, a su vez, remite a la naturaleza última de todos los "cuerpos" materiales³⁶. Los amerindios, en contrapartida, imaginan una continuidad metafísica y una discontinuidad física entre los seres del cosmos; la primera da lugar al animismo -la "participación primitiva"-; la segunda, al perspectivismo. El espíritu, que no es aquí sustancia inmaterial sino forma reflexiva, es lo que integra; el cuerpo, que no es sustancia material sino inclinación activa, lo que diferencia.

El perspectivismo no es un relativismo, sino un relacionismo. Veamos ahora otra mención al supuesto relativismo amazónico: la de Renard-Casevitz (1991) en su libro sobre la mitología machiguenga. Comentando un mito en el que los protagonistas humanos visitan diversas aldeas habitadas por gentes extrañas que llaman "pez", "aguti", o "guacamayo" (comida huma-

na) a las serpientes, murciélagos o bolas de fuego de que se alimentan, la autora se da cuenta de que el perspectivismo indígena no es exactamente un relativismo cultural:

El mito afirma que existen normas transculturales y transnacionales en vigor en todas partes. Esas normas determinan los mismos gustos, los disgustos, los mismos valores dietéticos y las mismas prohibiciones o aversiones. (...) Los malentendidos míticos son resultado de visiones desfasadas, no de gustos bárbaros o de un uso impropio del lenguaje (op. cit.: 25-26).

Pero eso no impide a la autora ver aquí algo perfectamente banal:

Esa puesta en perspectiva (mise en perspective) es solo la aplicación y trasposición de prácticas sociales universales, tales como el hecho de que la madre y el padre de X son los suegros de Y... La variabilidad de la denominación en función del lugar ocupado explica cómo A puede ser al mismo tiempo pescado para X y serpiente para Y (op. cit.: 29).

El problema es que esta generalización de la relatividad funcional propia de la vida en sociedad, aplicada a las diferencias interespecíficas o intergenéricas, tiene la consecuencia paradójica de hacer de la cultura humana (machiguenga) algo natural, es decir, absoluto: todo el mundo come "pescado", nadie come "serpiente".

Por otra parte, la analogía que establece Casevitz entre las relaciones de parentesco y lo que los diferentes tipos de ser consideran pescado o serpiente, es muy interesante. Hagamos un experimento mental. Los términos de parentesco son relacionantes u operadores lógicos abiertos; pertenecen a la clase de nombres que definen algo por sus relaciones con otra cosa (los lingüistas seguro que tienen una etiqueta para esas palabras, tal vez "predicados de dos lugares" o algo así). Y, por otro lado, conceptos como "pez" o "árbol" son sustantivos "propiamente dichos", cerrados o bien circunscritos, que se aplican a un objeto en virtud de sus propiedades autosubsistentes y autónomas. Ahora bien, lo que parece ocurrir en el perspectivismo indígena es que sustancias designadas por sustantivos como "pez", "serpiente", "hamaca" o "canoa", se interpretan como si fuesen relacionantes, algo a mitad de camino entre el nombre y el pronombre, el sustantivo y el deíctico. (Hay, supuestamente, una diferencia entre nombres de *natural kinds* como "pez", y nombres de cosas artificiales como "hamaca" - ver más adelante). Alguien es padre sólo porque existen otros de quien él es padre: la paternidad es una relación, mientras que la "pecificidad" o la "serpentud" es una propiedad intrínseca de peces y serpientes. Lo que sucede en el perspectivismo es que algo *también* es pez sólo porque existe alguien de quien este algo es pez.

Pero si decir que los grillos son los peces de los muertos (ver Viveiros de Castro, 2002: cap. 1) o que los lodazales son las hamacas de los tapires equivale realmente a decir que Nina, la hija de mi hermana Isabel, es mi sobrina –el argumento de Renard-Casevitz–, entonces, de hecho, no hay ningún relativismo. Isabel no es una madre *para* Nina, *desde el punto de vista* de Nina, en el sentido usual, subjetivista, de la expresión. Ella es la madre *de* Nina, es real y objetivamente su madre, y yo soy, de hecho, su tío. La relación es interna y genitiva –mi hermana es la madre de alguien de quien yo soy tío, igual que los grillos de los vivos son los peces de los muertos–, y no una conexión externa, representacional, del tipo “X es pez para alguien”, que implica que X es sólo *representado* como pez, sea lo que fuere “en sí mismo”. Sería absurdo decir que, como Nina es hija de Isabel pero no mía, entonces ella no es una “hija” *para mí*, pues de hecho ella es una *hija* de mi hermana, precisamente. En *Process and Reality*, Whitehead observa: “La expresión ‘mundo real’ es como ‘ayer’ o ‘mañana’: cambia de sentido según el punto de vista” (apud Latour, 1994:197). Así pues, un punto de vista no es una opinión subjetiva; no hay nada de subjetivo en los conceptos de “ayer” y “mañana” como tampoco lo hay en los de “mi madre” o “tu hermano”. El mundo real de las diferentes especies depende de sus puntos de vista, porque el “mundo” está compuesto de diferentes especies, es el espacio abstracto de divergencia entre ellas en cuanto puntos de vista: no hay puntos de vista sobre las cosas, son las cosas y los seres los que son puntos de vista (Deleuze 1988: 203). La cuestión aquí, por lo tanto, no es saber “cómo ven el mundo los monos” (Cheney y Seyfarth 1990), sino qué mundo se expresa a través de los monos, de qué mundo *son* ellos el punto de vista.

Imaginemos que todas las “sustancias” que pueblan los mundos amerindios sean de ese tipo. Supongamos que, así como dos individuos son hermanos porque tienen los mismos padres, fuesen coespecíficos porque tienen el mismo pez, la misma serpiente, la misma canoa, etc. Entendremos, entonces, por qué es tan frecuente en las cosmologías amazónicas relacionar por afinidad a los animales con los humanos. La sangre de los humanos es la cerveza de mandioca del jaguar exactamente igual que mi hermana es la esposa de mi cuñado, y por las mismas razones. Los numerosos mitos amerindios que ponen en escena casamientos interespecíficos, describiendo minuciosamente las difíciles relaciones entre los yernos o cuñados humanos y sus suegros o cuñados animales, no hacen otra cosa que combinar las dos analogías en una sola. Vemos así cómo el perspectivismo tiene una relación estrecha con el intercambio. No sólo puede ser tomado como una modalidad de intercambio (la “reciprocidad de perspectivas” de nuestro epígrafe) sino que el intercambio mismo debe ser definido en estos términos, como *intercambio de perspectivas* (Strathern 1988, 1992a, b).

Tendríamos, así, una ontología íntegramente relacional en la cual las sustancias individuales o las formas sustanciales no son la realidad última.

Aquí no habría distinción entre cualidades primarias y secundarias -por citar una distinción filosófica tradicional-, ni entre “hechos brutos” y “hechos institucionales”-por citar la dualidad propuesta en un libro reciente de Searle (1995).

Hablemos un poco de este libro de Searle. En él, el autor opone lo que llama hechos u objetos brutos, cuya realidad es independiente de la conciencia, como la gravedad, las montañas, los árboles y los animales (todos los *natural kinds* pertenecen a esta clase), a los objetos llamados institucionales, cuya existencia, identidad y propósito derivan de significados culturales específicos atribuidos a ellos por los humanos, como el matrimonio, el dinero, las hachas o los ordenadores. Notemos que este libro se titula *The construction of social reality*, y no *The social construction of reality*, como el de Berger y Luckmann. Los hechos brutos *no* son construidos, los hechos institucionales sí (incluyendo las afirmaciones sobre los hechos brutos). En esta versión modernizada del viejo dualismo naturaleza/cultura, el relativismo cultural valdría para los objetos culturales, al tiempo que el universalismo natural se aplicaría a los objetos naturales.

Si por casualidad Searle se tropezase con mi exposición del perspectivismo amerindio, diría probablemente que lo que estoy diciendo es que para los indígenas, *todos* los hechos son de tipo mental o institucional, y que todos los objetos, incluso los árboles y los peces, son como el dinero o las canoas, en el sentido de que su única realidad (en cuanto dinero o canoas, no en cuanto pedazos de papel o de madera) se debe a los significados y usos que los humanos les atribuyen. Eso no sería sino un relativismo, una forma incluso extrema, absoluta de relativismo.

En efecto, una de las consecuencias de la ontología anímico-perspectiva amerindia es que no existen hechos naturales autónomos, pues la “naturaleza” de unos es la “cultura” de otros (ver *supra*). Si la fórmula de una regla constitutiva o de un hecho institucional es “X es como Y en el contexto C” (Searle 1969: 51-52), los hechos indígenas que nos interesan aquí son, realmente, de este tipo: “Sangre es como Cerveza de mandioca en el contexto Jaguar”. Pero esos hechos institucionales (los “Y” de la fórmula de Searle) son aquí universales, lo que escapa a la alternativa de Searle, donde los hechos brutos son universales y los institucionales, particulares. Es imposible reducir el perspectivismo a un tipo de relativismo construccionista (que definiría todos los hechos como de tipo institucional y concluiría que son culturalmente variables). Lo que tenemos aquí es un caso de *universalismo cultural* cuya contrapartida es un *relativismo natural* (tomo la expresión de Latour 1991:144). A esta diferencia frente a nuestra asociación de la naturaleza con lo universal y de la cultura con lo particular es a lo que yo llamo multinaturalismo.

Todos recordamos la frase de Wittgenstein: “Si un león pudiese hablar, no seríamos capaces de entenderlo”. Ésta es una declaración relativista. Según los indígenas, diría yo, los leones –en este caso, los jaguares– no sólo

pueden hablar, sino que somos perfectamente capaces de entender lo que *dicen*; ahora bien, lo que ellos *quieran decir* con lo que dicen, ya es otra historia. Las mismas representaciones, distintos objetos; sentido único, referencias múltiples. El problema de los indígenas no es un problema fregeano.

El cuerpo salvaje

La idea de que, en las cosmologías amazónicas, el cuerpo aparece como el gran diferenciador, es decir, como aquello que sólo une a seres del mismo tipo en la medida en que los distingue de los demás, permite reconsiderar bajo una nueva luz algunas cuestiones clásicas de la etnología regional. De este modo, el tema ya antiguo de la importancia de la corporalidad en las sociedades amazónicas (Seeger, Da Matta y Viveiros de Castro 1979) adquiere un fundamento cosmológico. Es posible, por ejemplo, entender mejor por qué las categorías de identidad –individuales, colectivas, étnicas o cosmológicas– se expresan tan frecuentemente por medio de idiomas corporales, en particular a través de la alimentación y del adorno corporal. La pregnancia simbólica universal de los regímenes alimentarios y culinarios –de lo “crudo y lo cocido” mitológico y lévi-straussiano a la idea de los Piro de que su “comida legítima” es lo que los *hace*, literalmente, diferentes de los Blancos (Gow 1991); de las abstinencias alimenticias definidoras de los “grupos de sustancia” del Brasil central (Seeger 1980) a la clasificación básica de los seres por su régimen alimenticio (Baer 1994: 88); de la productividad conceptual de la comensalidad, la semejanza de la dieta y la condición relativa de presa-objeto y predador-sujeto (Vilaça 1992) a la omnipresencia del canibalismo como horizonte predicativo de toda relación con el otro, sea matrimonial, manducatoria o guerrera (Viveiros de Castro 1993)– esa universalidad manifiesta justamente la idea de que el conjunto de maneras y procesos que constituyen los cuerpos es el lugar donde emerge la diferencia.

Lo mismo podemos decir del intenso uso semiótico del cuerpo en la definición de la identidad personal y en la circulación de los valores sociales (Turner 1995). La conexión entre esta sobre-exploración del cuerpo (sobre todo de su superficie visible) y el escaso recurso, en el *socius* amazónico, a objetos capaces de servir como soporte de relaciones, es decir, una situación en la que el intercambio no está mediado por objetivaciones materiales densas como las que caracterizan las economías del don o de la mercancía, fue sagazmente destacada por Turner, quien mostró cómo el cuerpo humano debe aparecer entonces como prototipo del objeto social. Pero el énfasis amerindio en la construcción social del cuerpo no puede ser tomado como culturalización de un sustrato natural, sino como producción de un cuerpo distintivamente humano, entiéndase, naturalmente humano. Este proceso parece expresar una voluntad no tanto de “desanimalizar” el

cuerpo por su marcación cultural, como de *particularizar un cuerpo todavía demasiado genérico*, diferenciándolo de los cuerpos de otros grupos humanos así como de otras especies. El cuerpo, por ser el espacio de la perspectiva diferenciadora, debe ser diferenciado al máximo para poder expresar ésta completamente.

El cuerpo humano puede considerarse como lugar de confrontación entre humanidad y animalidad, pero no porque soporte una naturaleza animal que deba ser escondida y controlada por la cultura (Rivière 1994). Es el instrumento fundamental de expresión del sujeto y, al mismo tiempo, el objeto por excelencia, aquello que se presenta a la mirada del otro. Por eso, la objetivación social máxima de los cuerpos, su máxima particularización expresada en los adornos y la exhibición ritual, es al mismo tiempo su máxima animalización (Goldman 1975: 178; S. Hugh-Jones 1979: 141-142; Seeger 1987: cap. 1 y 2; Turner 1991b, 1995) cuando están recubiertos de plumas, colores, grafismos, máscaras y otras prótesis animales. El hombre ritualmente vestido de animal es la contrapartida del animal sobrenaturalmente desnudo: el primero, transformado en animal, revela para sí mismo la distintividad "natural" de su cuerpo; el segundo, desnudo de su forma exterior y revelándose como humano, muestra la similitud "sobrenatural" de todos los espíritus. El modelo de espíritu es el espíritu humano, pero el modelo de cuerpo son los cuerpos animales; y si la cultura es la forma genérica del *yo* y la naturaleza del *él*, la objetivación del sujeto para sí mismo exige la singularización de los cuerpos, lo que naturaliza la cultura, esto es, la "encorpora", mientras que la subjetivación del objeto implica la comunicación de los espíritus –lo que culturaliza la naturaleza, es decir, la sobrenaturaliza–. La problemática amerindia de la distinción naturaleza/cultura, antes de desaparecer en nombre de una común sociabilidad anímica humano-animal, debe por lo tanto ser releída a la luz del perspectivismo somático.

Como argumento importante a favor de la idea de que el modelo de cuerpo son los cuerpos animales, recordaría que no hay prácticamente ningún ejemplo, en la etnología y en la mitología amazónicas, de animales "vistiéndose" de humanos, esto es, asumiendo un cuerpo humano como si fuera una ropa. Todos los cuerpos, incluido el humano, son concebidos como vestimentas o envoltorios; pero nunca se ve a los animales vistiendo un ropaje humano. Lo que se encuentra son humanos vistiendo ropas animales y volviéndose animales, o animales desvistiendo de sus ropas animales y revelándose como humanos. La forma humana es como un cuerpo dentro del cuerpo; es el cuerpo desnudo primigenio, el "alma" del cuerpo³⁷.

Es importante observar que esos cuerpos amerindios no son pensados bajo el modo de *el hecho*, sino de *lo hecho*. De ahí, el énfasis en los métodos de fabricación continua de los cuerpos (Viveiros de Castro 1979), la concepción del parentesco como proceso de "asemejamiento" activo de los individuos (Gow 1989, 1991) debido al hecho de compartir los fluidos corpo-

rales, sexuales y alimenticios –y no como herencia pasiva de una esencia sustancial–, la teoría de la memoria que inscribe ésta en la “carne” (Viveiros de Castro 1992a: 201-207), y, más generalmente, una teoría del conocimiento que sitúa a éste en el cuerpo (McCallum 1996). La *Bildung* amerindia incide en el cuerpo antes que en el espíritu: no hay cambio espiritual que no pase por una transformación del cuerpo, por una redefinición de sus inclinaciones y capacidades.

El carácter elaborado más que dado del cuerpo, concepción que exige diferenciar a éste “culturalmente” para que pueda servir “naturalmente” de diferenciante, tiene una evidente conexión con la metamorfosis interespecífica, posibilidad siempre presente en las cosmologías amerindias. No debe sorprendernos un pensamiento que considera a los cuerpos como los grandes diferenciadores y afirma al mismo tiempo su posibilidad de transformación. Nuestra cosmología supone la distintividad singular de los espíritus, pero no por eso declara imposible la comunicación (aunque el solipsismo sea un problema constante) ni desacredita la transformación espiritual inducida por procesos como la educación o la conversión religiosa; en realidad, precisamente porque los espíritus son diferentes es por lo que la conversión se hace necesaria (los europeos querían saber si los indígenas tenían alma para poder modificarla). La metamorfosis corporal es la contrapartida amerindia del tema europeo de la conversión espiritual.

La relativa escasez de ejemplos inequívocos y elaborados de posesión espiritual en el sistema amerindio del chamanismo puede estar, por lo tanto, asociada a la preeminencia del tema opuesto, la metamorfosis corporal. El problema de la conversión religiosa de los indígenas podría también recibir alguna luz de esta reflexión. La experiencia indígena de la “aculturación” parece centrarse más en la incorporación y encorporación de las prácticas corporales occidentales –alimentación, vestuario, sexo interétnico, el lenguaje como capacidad somática– que en la idea de una asimilación espiritual³⁸. Las teorías antropológicas sobre el cambio sociocultural tienden a rechazar, no hace falta decir que con razón, las ideas etno-genéticas occidentales de que el mestizaje y la asimilación racial conducen a la pérdida de distintividad étnico-cultural. Por el contrario, los procesos de aculturación se definen en términos de cambios ideológicos, esto es, como procesos esencialmente mentales que afectan antes que nada a las “creencias” nativas; la aculturación se piensa a imagen de la conversión religiosa, justo como la “cultura” se piensa a imagen de la religión. Consecuentemente, y por más que conceptos como el de *habitus* traten de matizar esa tendencia, los cambios corporales producidos por la aculturación se interpretan como consecuencia de los cambios en el plano de las “representaciones colectivas”, antes que como su causa. Creo que los indígenas piensan de forma diferente, incluso porque su “pensamiento” está diferentemente asociado a su “cuerpo”.

Advirtamos que la metamorfosis amerindia no es un proceso tranquilo, y mucho menos una meta. Si el solipsismo es un fantasma que amenaza permanentemente nuestra cosmología –reflejando el miedo de no reconocernos en nuestros semejantes, puesto que estos en realidad no lo son, dada la singularidad potencialmente absoluta de los espíritus– la posibilidad de la metamorfosis expresa el temor opuesto, el de no poder diferenciar ya lo humano de lo animal y, sobre todo, el temor de ver el alma humana que persiste bajo el cuerpo animal que se come (Goldman 1975:183; Brightman 1993; 206-ss; Erikson 1997: 223)³⁹. Esto se traduce en una de las recurrencias etnográficas más importantes del perspectivismo: la humanidad anterior de los animales se suma a su espiritualidad actual oculta por la forma visible para producir un extendido sistema de restricciones o precauciones alimentarias, que tan pronto declara incomedibles ciertos animales míticamente consustanciales a los humanos, como exige la des-subjetivación chamanística del animal antes de consumirlo, neutralizando su espíritu, transustanciando su carne en vegetal o reduciéndolo semánticamente a otros animales menos próximos de los humanos –todo eso bajo pena de venganza en forma de enfermedad, concebida como contrapredación caníbal, llevada a efecto por el espíritu de la presa convertida en depredador, en una inversión mortal de perspectivas que transforma lo humano en animal⁴⁰. El fantasma del canibalismo es el equivalente amerindio del problema del solipsismo: si este deriva de la inseguridad de que la semejanza entre dos cuerpos garantice la comunidad real de los espíritus, aquel sospecha que la semejanza de los espíritus pueda prevalecer sobre la diferencia real de los cuerpos, y que todo animal que se come siga siendo, pese a los esfuerzos chamanísticos para su des-subjetivación, humano. Lo que no impide, naturalmente, que tengamos entre nosotros solipsistas más o menos radicales, ni que algunas sociedades amerindias sean, deliberada y más o menos literalmente, caníbales.

En el canibalismo amazónico, lo que se busca es precisamente la incorporación del aspecto subjetivo del enemigo, que es, por eso, hiper-subjetivado, y no su des-subjetivación, como en el caso de los cuerpos animales (ver Viveiros de Castro, 1992a, 1996a, y Fausto 2001). Como ya he dicho, buena parte del trabajo del chamán consiste en transformar a los animales muertos en cuerpos puramente naturales, desespiritualizados y así susceptibles de ser consumidos sin riesgos. En contraste, lo que define a los espíritus es, entre otras cosas, el hecho de ser supremamente incomedibles; eso los transforma en comedores por excelencia, o sea, en antropófagos. Por eso, es común que los grandes animales depredadores sean las formas preferidas de los espíritus para manifestarse. Así se entiende, además, por qué los animales de presa ven a los humanos como espíritus, por qué los depredadores nos ven como animales de presa, y por qué los animales considerados incomedibles suelen asimilarse a espíritus.

La noción de metamorfosis está íntimamente ligada a la doctrina de las ropas animales, a la que nos hemos referido aquí varias veces. ¿Cómo conciliar la idea de que el cuerpo es el espacio de la perspectiva diferenciadora con el tema de la *apariencia* y de la *esencia*, recordado siempre para interpretar el animismo y el perspectivismo? Me parece que aquí hay un equívoco importante, que es el de tomar la "apariencia" corporal como inerte y falsa, la "esencia" espiritual como activa y verdadera (ver las observaciones definitivas de Goldman 1975: 63, 124-25, 200). Nada más lejos, creo yo, de lo que los indígenas tienen en mente al hablar de los cuerpos como ropas. *No se trata tanto de que el cuerpo sea una especie de ropa, como de que una ropa sea un tipo de cuerpo*. No olvidemos que en estas sociedades se inscriben en la piel significados eficaces y se utilizan máscaras animales (o por lo menos se conoce su principio) dotadas del poder de transformar metafísicamente la identidad de sus portadores si se usan en el contexto ritual apropiado. Se viste una ropa-máscara más para activar los poderes de otro cuerpo que para ocultar una esencia humana bajo una apariencia animal⁴¹. Las ropas animales que los chamanes utilizan para desplazarse por el cosmos no son disfraces, sino instrumentos: se parecen a los equipos de buceo o a los trajes espaciales, no a las máscaras de carnaval. Lo que se pretende al ponerse una escafandra es poder funcionar como un pez, respirando bajo el agua, y no esconderse bajo una apariencia extraña. Del mismo modo, las ropas que, en los animales, cubren una "esencia" interna de tipo humano no son meros disfraces, sino su equipamiento distintivo, dotado de las inclinaciones y capacidades que definen a cada animal⁴². Es verdad que "las apariencias engañan" (Hallowell 1960; Rivière 1994); pero mi impresión es que las narraciones amerindias que tratan sobre las ropas animales muestran tanto o más interés en lo que estas ropas hacen que en lo que esconden⁴³. Además, entre un ser y su apariencia está su cuerpo, que es más que ésta —y las mismas narraciones muestran cómo las apariencias son siempre "desenmascaradas" por un comportamiento corporal incoherente con ellas⁴⁴. En resumen: no hay duda de que los cuerpos son desechables e intercambiables, y que "tras" ellos están las subjetividades formalmente idénticas a lo humano. Pero esta idea no equivale a nuestra oposición entre apariencia y esencia, sino que sólo manifiesta que la permutabilidad objetiva de los cuerpos está fundada en la equivalencia subjetiva de los espíritus.

Otro tema clásico de la etnología suramericana que podría ser interpretado en este marco es el de la discontinuidad sociológica entre los vivos y los muertos (Carneiro da Cunha 1978). La distinción fundamental entre los vivos y los muertos pasa por el cuerpo y no, precisamente, por el espíritu; la muerte es una catástrofe corporal que prevalece como elemento diferenciador sobre la común "animación" de los vivos y de los muertos. Las cosmologías amerindias dedican igual o mayor interés a la caracterización del modo en que los muertos ven el mundo que a la visión de los

animales y, como en el caso de éstos, se complacen en subrayar las diferencias radicales con el mundo de los vivos. Los muertos, en rigor, no son humanos por estar definitivamente separados de sus cuerpos. Un muerto, espíritu definido por su separación de un cuerpo humano, es atraído lógicamente por los cuerpos animales; por eso morir es transformarse en animal⁴⁵, como lo es transformarse en otras figuras de la alteridad corporal, especialmente los afines y los enemigos. De esta manera, si el animismo afirma una continuidad subjetiva y social entre humanos y animales, su complemento somático, el perspectivismo, establece una discontinuidad objetiva, igualmente social, entre humanos vivos y humanos muertos. (Las religiones basadas en el culto a los ancestros parecen postular lo contrario: la identidad espiritual atraviesa la barrera corporal de la muerte, los vivos y los muertos son semejantes en la medida en que manifiestan el mismo espíritu: ancestralidad sobre-humana y posesión espiritual, por un lado y animalización de los muertos y metamorfosis corporal, por el otro).

Después de haber examinado el elemento diferenciador del perspectivismo amerindio, sólo me falta atribuir una función cosmológica a la unidad transespecífica del espíritu. Aquí es donde creo que se puede proponer una definición relacional de la categoría de "Sobrenaturalidad", hoy ya en descrédito, pero cuya utilidad me parece incuestionable⁴⁶. Aparte de lo cómoda que resulta para etiquetar ámbitos cosmográficos del tipo "hyper-uránicos", o para definir una tercera categoría de entidades intencionales –pues decididamente hay varios seres en las cosmologías indígenas que no son ni humanos ni animales (me refiero a los "espíritus")–, esa noción puede servir para designar un contexto relacional específico y una cualidad fenomenológica propia, distinta tanto de la intersubjetividad característica del mundo social como de las relaciones "interobjetivas" con los cuerpos animales.

Siguiendo la analogía con la serie pronominal (Benveniste 1966a, b) se ve que entre el *yo* reflexivo de la cultura (generador del concepto de alma o espíritu) y el *él* con valor impersonal de la naturaleza (marcador de la relación con la alteridad corpórea), hay una posición que falta, la del *tú*, la *segunda persona*, o el otro tomado como otro sujeto, cuyo punto de vista sirve de eco latente al del *yo*. Creo que este concepto puede ser de ayuda en la determinación del contexto sobrenatural. Contexto anormal en el cual el sujeto es capturado por otro punto de vista cosmológico dominante, donde *él* es el *tú* de una perspectiva no-humana, la *Sobrenaturalidad es la forma del Otro como Sujeto*, implicando la objetivación del yo humano como un *tú* para este Otro.

La situación sobrenatural típica en el mundo amerindio es el encuentro, en la selva, de un ser humano –siempre solo– y un ser al que se ha *visto* al principio como un mero animal o una persona, que se revela como un espíritu o un muerto y que *habla* con el hombre (la dinámica de esa comunicación está excelentemente analizada por Taylor [1993a])⁴⁷. Esos encuentros suelen ser letales para el interlocutor que, subyugado por la subjetividad no-humana, se pasa al lado de ésta, transformándose en un ser de su

misma especie: muerto, espíritu o animal. Quien responde a un *tú* dicho por un no-humano acepta la condición de ser su “segunda persona” y al asumir, a su vez, la posición de *yo*, lo hará ya como no-humano. (Sólo los chamanes, personas multinaturales por definición y oficio, son capaces de circular entre las perspectivas, tuteando y siendo tuteados por las agencias extra-humanas sin perder su propia condición de sujeto). La forma arquetípica de esos encuentros sobrenaturales consiste, en la intuición súbita de que el otro es humano, entiéndase, que *él* es el humano, lo que automáticamente deshumaniza y aliena al interlocutor, transformándolo en presa, en animal. Y éste sería, en fin, el verdadero significado de la inquietud amerindia sobre lo que se esconde bajo las apariencias. Las apariencias engañan porque nunca se puede estar seguro de cuál es el punto de vista dominante, esto es, de qué mundo está en vigor cuando se interactúa con los otros. Todo es peligroso; sobre todo, cuando todo es gente, y nosotros tal vez no lo seamos.

Nota final

Es importante prestar atención al hecho de que los dos puntos de vista cosmológicos aquí comparados –a los que he llamado “occidental” y “amerindio”– no son “composibles”, desde *nuestro* punto de vista. Un compás debe tener una de sus piernas firme, para que la otra pueda girar. Nosotros hemos escogido como soporte la pierna correspondiente a la naturaleza, dejando la otra describir el círculo de la diversidad cultural. Los indígenas parecen haber escogido la pierna del compás cósmico correspondiente a lo que llamamos “cultura”, sometiendo así nuestra “naturaleza” a una inflexión y variación continuas. La idea de un compás capaz de mover dos piernas al mismo tiempo –un relativismo finalizado– sería así geoméricamente contradictoria, o filosóficamente inestable.

Pero no debemos olvidar en primer lugar que, si bien las puntas del compás están separadas, las piernas se articulan en el vértice: la distinción entre naturaleza y cultura gira en torno a un punto donde ésta todavía no existe. Este punto, como Latour (1991) tan bien argumentó, tiende a manifestarse en nuestra modernidad solo como práctica extra-teórica, visto que la Teoría es el trabajo de purificación y separación del “mundo del medio” de la práctica en ámbitos, sustancias o principios opuestos: en Naturaleza y Cultura, por ejemplo. El pensamiento amerindio (todo pensamiento mitopráctico, quizá) toma el camino opuesto. Pues el objeto de la mitología está situado exactamente en el vértice donde radica la separación entre Naturaleza y Cultura. En este origen virtual de todas las perspectivas, el movimiento absoluto y la multiplicidad infinita son indiscernibles de la inmovilidad congelada y de la unidad impronunciable.

En segundo y último lugar: si los indígenas tienen razón, la diferencia entre los dos puntos de vista *no* es una cuestión cultural, y mucho menos de mentalidad. Si los contrastes entre relativismo y perspectivismo o entre multiculturalismo y multinaturalismo fuesen leídos a la luz, no de nuestro relativismo multicultural, sino de la doctrina indígena, es forzoso llegar a la conclusión de que la reciprocidad de perspectivas se aplica a sí misma y que la diferencia es de mundo, no de pensamiento:

Quizá lleguemos a descubrir, un día, que, tanto en el pensamiento mítico como en el pensamiento científico, opera la misma lógica y que el hombre siempre ha pensado bien. El progreso –si es que podemos aplicar el término en ese caso– no tendría entonces la conciencia por teatro, sino el mundo, donde una humanidad dotada de facultades constantes se encontraría, en el decurso de su larga historia, continuamente confrontado con nuevos objetos (Lévi-Strauss 1955b:255). □

- * “Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena”, de Eduardo Viveiros de Castro, es la traducción del portugués realizada por Rosa Álvarez y Roger Sansi del capítulo 7 del libro del mismo autor *A inconstância da alma selvagem* (São Paulo, Cosac y Naify, 2002, pp. 345-400).

Notas

- 1 Las páginas que siguen tienen su origen en un diálogo con Tânia Stolze Lima. La primera versión del principal de los artículos aquí refundidos (Viveiros de Castro 1996c) fue escrita y publicada al mismo tiempo que el estudio de Lima sobre el perspectivismo juruna, al cual remito al lector (Lima 1996). El ensayo de Latour (1991) sobre la noción de modernidad fue una fuente de inspiración indirecta, pero decisiva, para esta primera versión. Meses después de haber publicado el artículo de 1996, leí un viejo texto de Fritz Krause (1931; citado en Boelscher 1989: 212 n.10) donde encontré ideas curiosamente convergentes con algunas de las aquí expuestas y que comentaré en otra ocasión. Pero la verdadera coincidencia del artículo de 1996 –ignorada entonces– se producía con la teoría desarrollada por Roy Wagner en *The invention of Culture*, libro que leí quince años antes (en 1981, año de su segunda edición) pero que se borró completamente de mi memoria, seguramente por estar por encima de mi capacidad de comprensión. Al releerlo en 1998, comprendí que algo había asimilado, después de todo, puesto que había reinventado ciertos pasos cruciales del argumento de Wagner. Peter Gow, Aparecida Vilaça, Philippe Descola y Michael Houseman contribuyeron, como siempre, con sugerencias y comentarios en diversas fases de la elaboración del texto. Por fin, el desarrollo en curso de las tesis aquí expuestas (Viveiros de Castro 2002) deben a las luces de Bruno Latour y Marilyn Strathern mucho más de lo que es posible consignar en este momento.
- 2 “Esa es la lógica de un discurso comúnmente conocido como ‘occidental’ cuyo fundamento ontológico reside en una separación de los ámbitos subjetivo y objetivo, el primero concebido como mundo interior de la mente y del significado, el segundo, como mundo exterior de la materia y de la sustancia” (Ingold 1991: 356).

- 3 Cuando están reunidos en sus aldeas en la selva, p. ej., los animales se quitan la ropa y asumen su figura humana. En otros casos, la ropa sería transparente a los ojos de la propia especie y de los chamanes humanos.
- 4 La noción de "ropa" corporal ha sido documentada, entre otros, en los Makuna (Århem 1993), los Yagua (Chaumeil 1983:125-127), los Piro (Gow com. pers.), los Trio (Rivière 1994) o los Alto-Xinguanos (Gregor 1977:322; Viveiros de Castro 1977: 182). Es probablemente una noción panamericana, con un gran rendimiento, p. ej., en la cosmología kwakiutl (Goldman 1975: 62-63, 124-25, 182-86, 227-28).
- 5 Cf., para algunos ejemplos, Baer 1994:102, 119-224 (Machiguenga); Grenand 1980: 42 (Wayapi); Jara 1996: 68-73 (Akuriyó); Osborn 1990: 151 (U'wa); Viveiros de Castro 1992a: 68 (Araweté); Weiss 1969:158 (Campa).
- 6 Cf. p. ej., Saladin d' Anglure 1990, Fienup-Riordan 1994 (Esquimales); Nelson 1983, McDonell 1984 (Koyukon, Kaska); Tanner 1979, Scott 1989, Brightman 1993 (Cree); Hallowell 1960 (Ojibwa); Goldman 1975 (Kwakiutl), Guédon 1984 (Tsimshian); Boelscher 1989 (Haida). Para Siberia, cf. Hamayon 1990. Cf. finalmente Howell 1984, 1996 y Karim 1981, para los Chewong y Ma"Betisék de Malasia. El estudio de Howell de 1984 fue uno de los primeros en dedicar más atención al tema. Concepciones semejantes también fueron documentadas en una cosmología melanesia, la de los Kaluli (Schiefflin 1976: cap.5).
- 7 Cf. Viveiros de Castro 2002, caps. 2 y 4. Las nociones de perspectiva y punto de vista tienen un papel decisivo en textos que escribí anteriormente, pero en ellos su foco de aplicación era principalmente la dinámica intra-humana, en particular el canibalismo tupi, y su significado casi siempre analítico y abstracto (Viveiros de Castro 1992a: 248-51, 256-59, 1996a, 2002 cap.4). Los estudios de Vilaça y de Lima me demostraron que era posible generalizar esas nociones.
- 8 Cf. Renard-Casevitz 1991:10-11; Vilaça 1992: 49-51; Århem 1993:11-12; Howell 1996:133.
- 9 Overing 1985: 249; 1986: 245-46; Viveiros de Castro 1992a: 73-74; Baer 1994: 89.
- 10 La noción de que el sujeto –los hombres, los indígenas, mi grupo– que distingue es el término históricamente estable de la distinción entre el "yo" y el "otro" –los animales, los blancos, los otros indígenas– aparece tanto en el caso de la diferenciación interespecífica como en el de la separación intra-específica, como se puede ver en los diferentes mitos amerindios de origen de los Blancos (Cf., p. ej., DaMatta 1970, 1973; S. Hugh-Jones 1988; Lévi-Strauss 1991; Viveiros de Castro 2000, 2002 cap. 3). Los otros fueron lo que somos, y no, como creemos nosotros, ellos son lo que fuimos. Y así se comprende lo pertinente que puede ser la noción de "sociedades frías": la historia existe, pero es algo que solo sucede a los otros, o por su causa.
- 11 La distinción es análoga a las de Wagner (1981:133) o Ingold (1994), entre la humanidad como especie (o *humankind*) y la humanidad como ideal moral (o *humanity*).
- 12 La relación entre chamanismo y caza es una cuestión clásica. Cf. Chaumeil 1983: 231-32 y Crocker 1985:17-25.
- 13 La importancia de la relación venatorio-chamanística con el mundo animal en sociedades cuya economía se basa en la horticultura y en la pesca más que en la caza, suscita problemas interesantes para la historia cultural de la Amazonía (Viveiros de Castro 1996b; 2002 cap. 6).
- 14 Cf. Erikson 1984:110-12; Descola 1986: 317-30, Århem 1996. Téngase en cuenta además que, en las culturas de la Amazonía occidental, en especial en las que consumen

- alucinógenos, la personificación de las plantas parece ser al menos tan relevante como la de los animales y que, en áreas como el Alto Xingu, la espiritualización de los instrumentos desempeña una función cosmológica de primer plano.
- 15 Observo que ese modo de explicar el contraste no solo es semejante a la célebre oposición entre “don” y “mercancía”, sino que entiendo que se trata del *mismo* contraste, formulado en términos no-economicistas. “Si, en una economía mercantil, las cosas y las personas asumen la forma social de la cosa, en la economía del don asumen la forma social de la persona” (Strathern 1988:134; cf. Gregory 1982: 41). * N. del T.: El autor emplea “agencia” con el valor del término inglés “agency” (propiedad o cualidad de agente; el que hace) que en español, fuera de los círculos de filosofía y ciencias sociales, es un término todavía poco común, y he creído conveniente acompañarlo del inglés “agency” y “agent”.
 - 16 La definición teórico-antropológica de “arte” como proceso de abducción de la agencia fue magistralmente expuesta por Alfred Gell en *Art and agency* (1998).
 - 17 Me refiero aquí al concepto de Dennett sobre la *n*-ordenalidad de los sistemas intencionales. Un sistema intencional de segundo orden es aquel en el que el observador atribuye no solo creencias, deseos y otras intenciones al objeto (primer orden), sino también creencias, etc., con respecto a otras creencias, etc. La tesis cognitivista más aceptada sostiene que solo el *Homo sapiens* demuestra intencionalidad en orden igual o superior a dos. Obsérvese que mi principio chamánico de “abducción de un máximo de agencia” se contrapone, evidentemente, a los dogmas de la psicología fisicalista: “Los psicólogos han recurrido frecuentemente al principio conocido con el nombre de ‘canon de la parsimonia de Lloyd Morgan’, que puede considerarse como un caso particular de la navaja de Occam. Ese principio postula que se debe atribuir a un organismo el mínimo de inteligencia, consciencia o racionalidad suficientes para dar cuenta de su comportamiento” (Dennet op. cit.: 274). En efecto, la maraca del chamán es un instrumento de tipo enteramente diferente de la navaja de Occam; esta puede servir para escribir artículos de lógica, pero no es muy buena, p. ej., para recuperar almas perdidas.
 - 18 Como observa Marilyn Strathern a propósito de un régimen epistemológico parecido al amerindio: “(Esta) convención requiere que los objetos de interpretación, humanos o no, sean entendidos como otras personas; en efecto, el propio acto de interpretación presupone la “personalidad” (*personhood*) del que está siendo interpretado. (...) Así pues, lo que se encuentra haciendo interpretaciones son siempre contra-interpretaciones...” (1999: 239).
 - 19 Wagner (1981) fue uno de los pocos que supo hacerlo.
 - 20 Para quedarnos en el ámbito americanista, recordemos, entre otros: el rechazo de Overing (1985) del privilegio de la metáfora a favor de un literalismo relativista que parece apoyarse en la noción de creencia; la teoría de la sinécdoque dialéctica como anterior y superior a la analogía metafórica, propuesta por Turner (1991b), autor que, como otros especialistas (Seeger 1981, Crocker 1985), ha intentado refutar las interpretaciones del dualismo naturaleza/cultura de los Jê y los Bororo en términos de una oposición estática, privativa y discreta; el concepto de “dualismo triádico dual” o de “dualismo dinámico” de Peter Roe (1990), que el autor considera una característica distintiva del arte y pensamiento amazónicos (lo que seguramente sería suscrito por Lévi-Strauss: cf. Viveiros de Castro 2002, cap. 8); o mi propia reconsideración (Viveros de Castro 1992a) de la diferencia entre totemismo y sacrificio a la luz del concepto deleuziano de devenir, que trata de explicar la centralidad de los procesos de predación

- ontológica en las cosmologías tupi, así como el carácter directamente social (y no solo clasificatorio) de la interacción de los órdenes humanos y extra-humanos.
- 21 Para una discusión conjunta de los pares totemismo/sacrificio y *aroe/bope*, cf. Viveiros de Castro 1991: 88, 91 n. 2.
 - 22 Digo que esas estructuras son asimétricas porque, en el caso del naturalismo por ejemplo, la noción de naturaleza no necesita de la noción de cultura para ser definida, pero no viceversa. En otras palabras, en nuestra ontología la interacción naturaleza/sociedad es natural porque la distinción misma es vista como “cultural”, es decir, *construida*, y por lo tanto, *subordinada* (cf. Searle 1995: 227: “No podría haber una oposición entre cultura y biología porque, si la hubiese, la biología ganaría siempre”). En las ontologías amerindias, por el contrario, tal interacción es social porque la distinción es considerada como natural, es decir, *dada*. Aquí es la categoría de naturaleza la que exige una definición previa de la cultura. (Para la diferencia entre lo “dado” y lo “innato”, cf. Wagner 1981 y su aplicación en Viveiros de Castro 2002, cap. 8).
 - 23 Cf. Strathern 1980 y Latour 1991, para esa inestabilidad; en Malik 2000 se encuentra una buena exposición popular de la tensión entre monismo y dualismo en la conciencia moderna.
 - 24 Cf. Radcliffe-Brown 1929:130-31, donde, entre otros argumentos dignos de mención, se distinguen los *procesos de personificación* de las especies y fenómenos naturales (que “permiten concebir la naturaleza como si fuese una sociedad de personas, transformándola en un orden social o moral”) como los que se encuentran entre los Esquimales o Andamaneses, de los *sistemas de clasificación* de las especies naturales, como los que se encuentran en Australia y que configuran un “sistema de solidaridades sociales” entre hombre y naturaleza. Esto recuerda mucho la distinción animismo/totemismo de Descola, así como la diferencia *manido /tótem* estudiado por Lévi-Strauss.
 - 25 Pienso que el argumento de Ingold es elocuente, pero, en última instancia, insatisfactorio, especialmente en su momento proposicional, que no discuto aquí. Dejo para otra oportunidad la fundamentación de este juicio.
 - 26 Nótese que la cuestión quinientista es la versión teológica del llamado “problema de las otras mentes”, que trae de cabeza a los filósofos desde los orígenes de la modernidad.
 - 27 El mismo Lévi-Strauss ilustra esa transformación en un espléndido párrafo de su homenaje a Rousseau: “Empezamos por separar al hombre de la naturaleza y situarlo en un reino soberano; creímos haber borrado así su característica más incuestionable: que antes que nada, es un ser vivo. La ceguera ante esa propiedad común abrió el camino para todos los abusos. Nunca como ahora, después de los últimos cuatro siglos de su historia, puede el hombre occidental darse cuenta de cómo, al arrogarse el derecho de separar radicalmente la humanidad de la animalidad, concediendo a la primera todo aquello que negaba a la segunda, abría un ciclo maldito, y que la misma frontera, constantemente retrasada, le servía para separar a unos hombres de otros y para revindicar, en beneficio de minorías cada vez más reducidas, el privilegio de un humanismo que nació ya corrompido por haber ido a buscar en el amor propio su principio y su concepto” (1962c: 53).
- * *N. del T.*: en portugués del Brasil, *a gente* (la gente) se usa como pronombre personal de primera persona del plural, sustituyendo al más tradicional (y más portugués) *nós*, es decir, equivale a “nosotros” en español.

- 28 Una variante de ese rechazo de la auto-objetivación onomástica se encuentra en aquellos casos o momentos en que, cuando el grupo en posición de sujeto se toma como parte de una pluralidad de grupos análogos, el término auto-referencial significa “los otros”, siendo usado primordialmente para identificar a los grupos de los cuales el sujeto se excluye. La alternativa a la subjetivación pronominal es una auto-objetivación igualmente relacional, donde “yo” sólo puede significar “el otro del otro”: cf. el *achuar* de los Achuar, o el *nawa* de los Pano (Taylor 1985: 168; Erikson 1990: 80-84). La lógica de la auto-etnonimia nativa exigiría un estudio específico. Para otros casos ilustrativos, cf. Vilaça 1992: 49-51; Price 1987; Viveiros de Castro 1992a: 64-65. Para un análisis esclarecedor de un caso norteamericano parecido a los amazónicos, cf. Mc Donnell 1984: 41-43.
- 29 Dice Taylor sobre el concepto jíbaro de *wakan*, “alma”: “Esencialmente, *wakan* es autoconciencia [...] una representación de la reflexividad [...]. Con todo, *wakan* es común a muchas entidades y de ninguna manera un atributo exclusivamente humano: hay tantos *wakan* como cosas a las que se pueda, contextualmente, atribuir reflexividad” (1993b: 660).
- 30 “Este es el fundamento del perspectivismo. No expresa una dependencia con respecto a un sujeto definido previamente; al contrario, será sujeto aquel que acceda al punto de vista...” (Deleuze 1988: 27). La fórmula de Saussure (de la más pura estirpe kantiana) está en el principio del *Cours* (1916: 23).
- 31 Cf. p. ej. Brown, sobre los conceptos aguaruna de *wakan*, alma humana, y *aents*, “persona” o alma de entes no-humanos, que el autor estima fundamentalmente semejantes, definiendo ambos como “una esencia oculta y permanente que, cuando se hace visible, tiene la forma y las características de un ser humano” (1986: 54-55).
- 32 Traduzco el verbo inglés *to embody* y sus derivados, que hoy en día gozan de una extraordinaria popularidad en la jerga antropológica (cf. Turner 1994), por el neologismo “encorporar”, puesto que ni “encarnar” ni “incorporar” son realmente adecuados.
- 33 En el mismo espíritu de Àrhem, Signe Howell afirma “los Chewong son relativistas; para ellos, cada especie es diferente, pero igual” (1996: 133). Eso también es verdadero; pero, probablemente, sería más verdadero si invirtiésemos el énfasis: cada especie es igual (en el sentido de que no existe un punto de vista absoluto, independientemente de toda “especificidad”), pero diferente (pues tal igualdad no significa que un tipo de ser dado pueda asumir indiferentemente el punto de vista de otras especies).
- 34 “El punto de vista está en el cuerpo, dice Leibniz...” (Deleuze 1988:16).
- 35 Para nosotros, la especie humana y la condición humana coinciden necesariamente en extensión, pero la primera tiene primacía ontológica; por eso, negar la condición humana a los otros termina, más tarde o más temprano, en una negación de su coespecificidad. En el caso indígena, es la condición humana lo que tiene preeminencia sobre la especie humana y esta es atribuida a todo ser que afirme participar de la primera.
- 36 La prueba a *contrario* de la función singularizadora del espíritu en nuestra cosmología está en que, cuando se quiere universalizarlo, no hay otro recurso—la sobrenaturaleza está hoy fuera de juego—sino el de identificarlo con la estructura y el funcionamiento del cerebro. El espíritu solo puede ser universal (natural) si es cuerpo.
- 37 Recordemos igualmente que las célebres máscaras dobles de la Costa Noroeste norteamericana, cuando tienen una cara humana y otra animal, la primera es, invariablemente, la cara oculta interior.

- 38 Ver el desarrollo reciente de esta sugerencia en Vilaça 1999.
- 39 "El mayor peligro de la vida radica en el hecho de que la comida del hombre consiste casi por entero en almas" (Birken-Smith citando a un chamán esquimal, apud Bodenhorn 1988:1).
- 40 Cf. Viveiros de Castro 1978, 2002 cap. 1; Crocker 1985; Overing 1985, 1986; Vilaça 1992; Århem 1993; S. Hugh-Jones 1996, entre otros muchos.
- 41 Peter Gow (com. pers.) afirma que los Piro conciben el acto de vestir una ropa como un *animar* la ropa. Lo más importante no sería, como lo es entre nosotros, el hecho de cubrir el cuerpo, sino el gesto de rellenar la ropa, activarla. En otras palabras, el hecho de vestir una ropa modifica más a la ropa que al cuerpo que la viste. Goldman (op. cit.183) observa que las máscaras kwakiutl se "excitan" durante el gran Festival de Invierno; y Kensinger (1995: 225) recuerda que, para los Cashinahua, las plumas de los pájaros (usadas como adorno corporal) pertenecen a la categoría de los "remedios".
- 42 "'Ropa', en ese sentido, no significa meramente una cobertura del cuerpo, pues se refiere también a la habilidad y capacidad de desempeñar ciertas tareas" (Rivière en Koelewijn 1987: 306).
- 43 Rivière (1994) ofrece un mito interesante en el que queda claro que la ropa es menos forma que función. Un suegro-jaguar ofrece a su yerno humano ropas de felino. Dice el mito: "El jaguar disponía de tamaños diferentes de ropa. Ropa para cazar tapires, ropa para cazar pecaríes (...) ropa para cazar agutíes. Todas esas ropas eran más o menos diferentes y todas tenían garras". Ahora bien, los jaguares no cambian de tamaño para cazar presas de tamaños diferentes, solo cambian su comportamiento. Esas ropas del mito están adaptadas a sus funciones específicas, y de la forma-jaguar lo único que queda, pues es lo único que importa, son las garras, el instrumento de su función.
- 44 Como observa Fienup-Riordan (1994: 50) a propósito de los mitos esquimales de transformación animal: "Los visitantes invariablemente revelan su identidad animal por algún rasgo peculiar de su comportamiento durante la visita..."
- 45 Ex. Schwartzman 1988: 268 (Panara); Vilaça 1992: 247-55 (Wari"); Turner 1995:152 (Kayapó); Pollock 1985: 95 (Kulina); Gray 1996:157-78 (Arakmbut); Alexiades 1999: 134, 178 (Ese Eja); Weiss 1972: 169 (Campa).
- 46 La noción está desacreditada desde, por lo menos, Durkheim. El argumento en su contra es más o menos el siguiente: como los "primitivos" no tienen el concepto de necesidad natural, es decir, de la Naturaleza como ámbito regulado por las leyes de la física, para ellos no tiene sentido hablar de Sobrenaturaleza, pues no existe un ámbito supra-físico de causalidad. Puede ser. Pero muchos de los que objetan este concepto continúan empleando la noción de naturaleza para designar un ámbito de las cosmologías indígenas y no tienen grandes problemas con la oposición Naturaleza /Cultura, ya sea como distinción supuestamente "émica", ya sea como divisoria ontológica "ética". Como observé anteriormente, muchas de las funciones tradicionales de la Sobrenaturaleza teológica fueron absorbidas por el moderno concepto de Cultura. Por último, si a la oposición Naturaleza/Cultura se le puede atribuir un "valor esencialmente metodológico", ¿por qué la noción de Sobrenaturaleza no tendría también derecho al mismo *habeas corpus*?
- 47 Los Achuar, estudiados por Taylor, recomiendan un método de protección al encontrarse un *iwianch*, un fantasma o espíritu, en la selva. Al *iwianch* se le debe decir: "¡Yo también soy una persona!...". O sea, debe afirmarse el propio punto de vista; cuando el humano dice que él también es una persona, lo que está diciendo es que él es el *yo*, no el otro: la verdadera persona aquí soy yo.

Bibliografía

Alexiades, M.

1999: *Ethnobotany of the Ese Eja: plants, health and change in an Amazonian society*. Tesis de doctorado, Nueva York: City University of New York.

Århem, K.

1993: "Ecosofía makuna", in: F. Correa (org.) *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, /Fondo FEN Colombia/ Fondo Editorial CEREC, pp.109-26.

1996: "The cosmic food web: human-nature relatedness in the Northwest Amazon", in: P.Descola y G.Pálsson (orgs.) *Nature and society: anthropological perspectives*. Londres: Routledge, pp.185-204.

Baer, G.

1994: *Cosmología y shamanismo de los Matsigenka*. Quito: Abya-Yala.

Benveniste, É.

1966^a: "La nature des pronoms", in: *Problèmes de linguistique générale*. París: Gallimard, pp.251-57.

1966^b: "De la subjectivité dans le langage", in: *Problèmes de linguistique générale*. París: Gallimard, pp.258-66.

Bodenhorn, B.

1988: "Whales, souls, children and other things are good to share: core metaphors in a contemporary whaling society", *Cambridge Anthropology*, 13, pp.1-19.

Boelscher, M.

1989: *The curtain within: Haida social and mythical discourse*. Vancouver: Univ. of British Columbia Press.

Brightman, R.

1993: *Grateful prey: Rock Cree human-animal relationships*. Berkeley: Univ. of California Press.

Carneiro da Cunha, M.

1978: *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. Sao Paulo: Hucitec.

Chaumeil, J-P.

1983: *Voir, Savoir, Pouvoir: le chamanisme chez les Yagua du nord-est péruvien*. París: EHESS.

Cheney, D. y Seyfarth, R.

1990: *How monkeys see the world*: Chicago: Univ. of Chicago Press.

Crocker, J. C.

1985: *Vital Souls: Bororo cosmology, natural symbolism, and shamanism*: Tucson: Univ. of Arizona Press.

Damatta, R.

1970: "Mito e antimito entre os Timbira", in: C. Lévi-Strauss *et al.*, *Mito e linguagem social*. Río de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp.77-106.

1973: "Mito e autoridade doméstica", en: *Ensaio de antropologia estrutural*. Petrópolis: Vozes, pp. 19-61.

Deleuze, G.

1988: *Le pli. Leibniz et le baroque*. París: Minuit.

Denett, D.

1978: *Brainstorms. Philosophical essays on mind and psychology*. Harmondsworth: Penguin.

Descola, P.

1986: *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme.

1992: "Societies of nature and the nature of society", en: A. Kuper (org.). *Conceptualizing society*. Londres: Routledge, pp.107-126.

1996: "Constructing natures: symbolic ecology and social practice", en: P. Descola y G. Pálsson (orgs.). *Nature and society: anthropological perspectives*. Londres: Routledge, pp.82-102.

Erikson, P.

1984: "De l'approvisionnement à l'approvisionnement: chasse, alliance et familiarisation en Amazonie amérindienne". *Techniques et cultures*, 9, pp. 105-140.

1990: *Les Matis d'Amazonie: parure du corps, identité ethnique et organisation sociale*. Tesis de doctorado. Nanterre: Université de Paris-X.

1997: "De l'acclimatation des concepts et des animaux, ou les tribulations d'idées américanistes en Europe". *Terrain*, 28, pp.119-24.

Fausto, C.

2001: *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. Sao Paulo: Edusp.

Fienup-Riordan, A.

1994: *Boundaries and passages: rule and ritual in Yup'ik Eskimo oral tradition*. Norman: Univ. of Oklahoma Press.

Gell, A.

1988: *Art and agency: an anthropological theory*. Oxford: Clarendon.

Goldman, I.

1975: *The mouth of heaven: an introduction to Kwakiutl religious thought*. Nueva York: Wiley- Interscience.

Gow, P.

1989: "The perverse child: desire in a native Amazonia subsistence economy". *Man*, 24 (4), pp. 567-82.

1991: *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon.

Gray, A.

1996: *The Arakmbut of Amazonian Peru, vol. I: Mythology, spirituality, and history in an Amazonian community*. Providence y Oxford: Berghahn Books.

Gregor, T.

1977: *Mehinaku, the drama of daily life in a Brazilian Indian village*. Chicago: Univ. of Chicago Press.

Gregory, C.

1982: *Gifts and commodities*. Londres: Academic Press.

Grenard, P.

1980: *Introduction à l'étude de l'univers wayapi: ethno-écologie des indiens du Haut-Oyapock (Guyane française)*. Paris: SELAF/CNRS.

Guédon, M-F.

1984: "An introduction to the Tsimshian world view and its practitioners", in M. Seguin (org.). *The Tsimshian: images of the past, views for the present*. Vancouver: Univ. of British Columbia Press, pp.137-59.

Guss, D.

1989: *To weave and to sing: art, symbol, and narrative in the South American rainforest*. Berkeley: Univ. of California Press.

Hallowell, A. I.

1960: "Ojibwa ontology, behavior, and world view", en: S. Diamond (org.). *Culture in history: essays in honor of Paul Radin*. Nueva York: Columbia Univ. Press, pp.49-82.

Hamayon, R.

1990: *La chasse à l'âme: esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. Nanterre: Société d'Ethnologie.

Howell, S.

1984: *Society and Cosmos: Chewong of peninsular Malaysia*. Oxford: Oxford Univ. Press.

1996: "Nature in culture or culture in nature? Chewong ideas of "humans" and other species", en: P. Descola y G. Pálsson (orgs.). *Nature and society: anthropological perspectives*. Londres: Routledge, pp.127-44.

Hugh-Jones, S.

1979: *The palm and the pleiades: initiation and cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

1988: "The gun and the bow: myths of white men and Indians". *L'Homme*, 106-107, pp. 138-55.

1996: "Bonnes raisons ou mauvaise conscience? De l'ambivalence de certains Amazoniens envers la consommation de viande". *Terrain*, 26, pp.123-48.

Ingold, T.

1991: "Becoming persons: consciousness and sociality in human evolution". *Cultural Dynamics*, 4 (3), pp. 355-78.

1994: "Humanity and Animality", in: T. Ingold (org.) *Companion encyclopedia of anthropology: humanity, culture and social life*. Londres, Routledge, pp.14-32.

1996: "Hunting and gathering as ways of perceiving the environment", in: R. Ellen y K.Fukui (orgs.). *Redefining nature: ecology, culture and domestication*. Londres: Berg, pp.117-55.

Jara, F.

1996: *El camino del kumu: ecología y ritual entre los Akuriyó de Surinam*. Quito: Abya-Yala.

Karim, W-J.

1981: *Ma' Betisék concepts of living things*. Londres: Athlone.

Kensingler, K.

1995: *How real people ought to live. The Cashinahua of Eastern Peru*. Prospect Heights: Waveland Press.

Koelewijn, C. (with Peter Rivière)

1987: *Oral literature of the Trio Indians of Surinam*. Dordrecht: Foris.

Krause, F.

1931: "Maske un Ahnenfigur: Das Motiv der Hülle and das Prinzip der Form", *Ethnologische Studien Bd.*, pp.344-64.

Latour, B.

1991: *Nous n'avons jamais été modernes*. Paris: La Découverte.

1994: "Les objets ont-ils une histoire? Rencontre de Pasteur et de Whitehead dans un bain d'acide lactique", in: I. Stengers (org.) *L'Effet Whitehead*. Paris: Vrin, pp.197-217.

Lévi-Strauss, C.

1952 [1973]: "Race et histoire", in: *Anthropologie structurale deux*. Paris : Plon, pp. 377-422.

1955a: *Tristes tropiques*. Paris: Plon.

1955b [1958]: " La structure des mythes", in: *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, pp. 227-55.

1962a: *Le totémisme aujourd'hui*, Paris: Presses Universitaires de France.

1962b: *La pensée sauvage*. Paris: Plon.

- 1962c [1973]: "Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme", en: *Anthropologie structurale deux*. París: Plon, pp.45-56.
- 1964: *Le cru et le cuit*. París: Plon.
- 1966: *Du miel aux cendres*. París: Plon.
- 1967: *L'origine des manières de table*. París: Plon.
- 1971: *L'Homme nu*. París: Plon.
- 1985: *La potière jalouse*. París: Plon.
- 1991: *Historie de Lynx*. París: Plon.
- Lévi-Strauss, C. y Eribon, D.**
- 1988: *De près et de loin*. París: Odile Jacob.
- Lima, T. S.**
- 1995: *A parte do cauim: etnografia juruna*. Tesis de doctorado. Río de Janeiro: PPGAS-Museu Nacional.
- 1996: "Os dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi". *Mana*, 2 (2), pp.21-47.
- Malik, K.**
- 2000: *Man, beast and zombie: what science can and cannot tell us about human nature*. Londres: Weidenfeld y Nicholson.
- Marx, K.**
- 1844 [1961]: *Economic and philosophic manuscripts of 1844*. Moscú: Foreign Languages Publishing House.
- Mccallum, C.**
- 1996: "The body that knows: from Cashinawa epistemology to a medical anthropology of lowland South America". *Medical Anthropology Quarterly*, 10 (3), pp. 1-26.
- Mcdonell, R.**
- 1984: "Symbolic orientations and systematic turmoil: centering on the Kaska symbol of dene", *Canadian Journal of Anthropology*, 4 (1), pp. 39-56.
- Nelson, R.**
- 1983: *Make prayers to the Raven*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Osborn, A.**
- 1990: "Eat and be eaten: animals in U"wa (Tunebo) oral tradition", en: R. Willis (org.). *Signifying animals: human meaning in the natural world*. Londres: Unwin Hyman, pp.140-58.
- Overing (Kaplan), J.**
- 1985: Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena "There is no end of evil: the guilty innocents and their fallible god", en: D. Parkin (org.). *The Anthropology of evil*. Londres: Basil Blackwell, pp.244-78.
- 1986: "Images of cannibalism, death and domination in a "non-violent" society", en: D. Riches (org.). *The anthropology of violence*. Londres: Basil Blackwell, pp. 86-102.
- Pollock, D.**
- 1985: *Personhood and illness among the Culina of Western Brazil*. Tesis de doctorado. Univ. of Rochester.
- Price, D.**
- 1987: "Nambiquara geopolitical organization", *Man*, 22 (1), pp.1-24.
- Radcliffe-Brown, A. R.**
- 1929 [1952]: "The sociological theory of totemism", en: *Structure and function in primitive society*. Londres: Routledge and Kegan Paul, pp.117-32.
- Reichel-Dolmatoff, G.**
- 1976: "Cosmology as ecological analysis: a view from the rain forest". *Man*, 2 (3), pp. 307-18.

- 1985: "Tapir avoidance in the Colombian Northwest Amazon", en: G. Urton (org.). *Animal myths and metaphors in South America*. Salt Lake City: Univ. of Utah Press, pp.107-43.
- Renard-Casevitz, F-M.**
1991: *Le baquet masqué: une mythologie de l'étranger*. París: Lierre y Coudrier.
- Rivière, P.**
1994: *WYSINWYG in Amazonia*. *JASO*, 25(3), pp.255-62.
- Roe, P.**
1990: "Impossible marriages: animal seduction tales among the Shipibo Indians of the Peruvian jungle". *Journal of Latin American Lore*, 16 (2), pp. 131-73.
- Saladin D'anglure, B.**
1990: "Nanook, super-male: the polar bear in the imaginary space and social time of the Inuit of the Canadian Arctic", en: R. Willis (org.). *Signifying animals: human meaning in the natural world*. Londres: Unwin Hyman, pp.178-95.
- Saussure, F.**
1916 [1981]: *Cours de linguistique générale*. París: Payot.
- Schiefflin, E.**
1976: *The sorrow of the lonely and the burning of the dancers*. Nueva York: St. Martin's Press.
- Schwartzman, S.**
1988: *The Panara of the Xingu National Park*. Tesis de doctorado. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Scott, C.**
1989: "Knowledge construction among the Cree hunters: metaphors and literal understanding". *Journal de la Société des Americanistes*, 75, pp.193-208.
- Searle, J.**
1969 [1976]: *Speech acts: an essay in the philosophy of language*. Cambridge Univ. Press.
1995: *The construction of social reality*. Nueva York: Free Press.
- Seeger, A.**
1980: "Corporação e corporalidade: ideologia de concepção e descendência", *Os índios e nós*. Río de Janeiro: Campus, pp.127-32.
1981: *Nature and Society in Central Brazil: the Suyá Indians of Mato Grosso*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.
1987: *Why Suyá sing: a musical anthropology of an Amazonian people*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Seeger, A, Damatta, R. A. y Viveiros de Castro, E.**
1979: "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras", *Boletim do Museu Nacional*, 32, pp. 2-19.
- Strathern, M.**
1980: "No nature, no culture: the Hagen Case", en: MacCormack y M. Strathern (orgs.). *Nature, culture, and gender*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, pp. 174-222.
1988: *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: Univ. of California Press.
1992a: *After nature: English kinship in the late twentieth century*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
1992b: *Reproducing the future: anthropology, kinship, and the new reproductive technologies*. Nueva York: Routledge.

- 1999: *Property, substance and effect: anthropological essays on persons and things*. Londres: Athlone.
- Tanner, A.**
1979: *Bringing home animals: religious ideology and mode of production of the Mistassini Cree hunters*. Saint John: Memorial Univ. of Newfoundland.
- Taussig, M.**
1987: *Shamanism, colonialism, and the Wild man: a study in terror and healing*. Chicago: the University of Chicago Press.
- Taylor, A-C.**
1985: "L'art de la réduction. La guerre et les mécanismes de la différenciation tribale dans la culture Jivaro", *Journal de la Société des Americanistes*, 71, pp.159-173.
1993a: "Des fantômes stupéfiants: langage et croyance dans la pensée achuar", in: P. Descola y A.-C. Taylor (orgs.). *La remontée de l'Amazone: anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes. L'Homme*, 126-128, pp. 429-47.
1993b: "Remembering to forget: identity, mourning and memory among the Jivaro", *Man*, 28 (4), pp. 653-678.
1996: "The soul's body and its states: an amazonian perspective on the nature of being human", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2 (1), pp. 201-215.
- Turner, T.**
1991: "'We are parrots, twins are birds': play of tropes as operational structure" in: J. Fernandez (org.). *Beyond Metaphor: the theory of tropes in anthropology*. Stanford: Stanford Univ. Press, pp. 121-58.
1995: "Social body and embodied subject: bodiliness, subjectivity, and sociality among the Kayapo". *Cultural Anthropology*, 20, pp.143-70.
- Urban, G.**
1996: *Metaphysical community: the interplay of the senses and the intellect*. Austin: Univ. of Texas Press.
- Vilaca, A.**
1992: *Comendo como gente: formas do canibalismo wari*". Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.
1999: "Devenir autre: chamanisme et contact interethnique en Amazonie brésilienne". *Journal de la Société des Américanistes*, 85, pp.239-60.
- Viveiros de Castro, E.**
1977: *Indivíduo e sociedade no Alto Xingu: os Yawalapíti*. Tesis de maestría. Rio de Janeiro: PPGAS-Museu Nacional.
1978: "Alguns aspectos do pensamento yawalapíti (Alto Xingu): classificações e transformações". *Boletim do Museu Nacional*, 26, pp. 1-41.
1979: "A fabricação do corpo na sociedade xinguana". *Boletim do Museu Nacional*, 32, pp.2-19.
1992a: *From the enemy's point of view: humanity and divinity in an Amazonian society* (trad. C. Howard). Chicago: University of Chicago Press.
1992b: "Apresentação a A.Vilaca", in: *Comendo como gente: formas do canibalismo wari*". Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, pp.xi-xxvi.
1993: "Alguns aspetos da afinidade no dravidiano amazónico", in: E. Viveiros de Castro y m. Carneiro da Cunha(orgs.). *Amazônia: antologia e história indígena*. Sao Paulo: NHII-USP/ FAPESP, pp.150-210.
1996a: "Le meurtrier et son double chez les Araweté: un exemple de fusion rituelle", *Systèmes de pensée en Afrique Noire*, 14 ("Destins de Meurtriers"), pp.77-104.

1996b: "Images of nature and society in Amazonian ethnology". *Annual Review of Anthropology*, 25, pp.179-200.

1996c: "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana*, 2(2), pp.115-44.

2002: *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia*. Sao Paulo: Cosac y Naify.

Wagner, R.

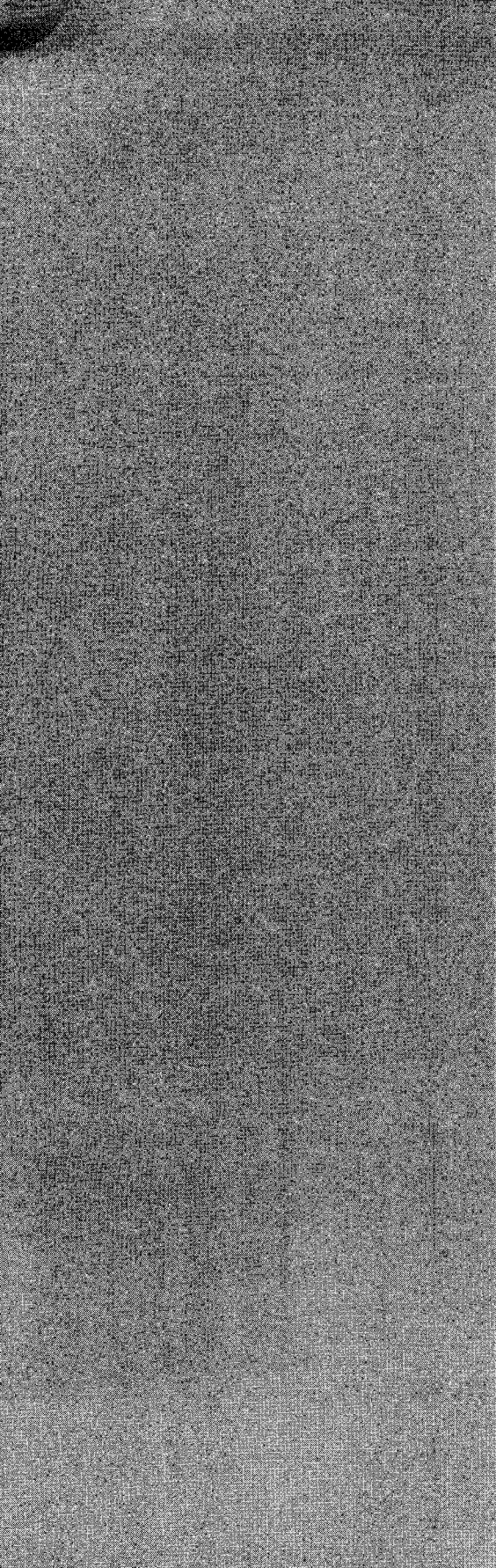
1977: "Scientific and indigenous Papuan conceptualizations of the innate: a semiotic critique of the ecological perspective", en: T. Bayliss-Smith y R.G. Feachem (orgs.). *Subsistence and survival: rural ecology in the Pacific*, pp.385-410.

1981: *The Invention of Culture*. Chicago: Chicago University Press.

Wwiss, G.

1969: *The cosmology of the Campa Indians of Eastern Peru*. Tesis doctoral, Univ. of Michigan.

1972: "Campa cosmology". *Ethnology*, 9 (2), pp.157-72.



ÁMBITOS

SEGUNDA PARTE

EL TÍO Y EL SOBRINO. EL PARENTESCO ENTRE LOS SERES VIVOS SEGÚN LOS YAGUA *

Bonnie y Jean-Pierre Chaumeil

*Equipe de recherche en ethnologie amérindienne
Centre national de la recherche scientifique, Paris*

Este texto trata de las formas de interacción y sociabilidad entre el hombre y su entorno, tanto social como natural, y está basado en los materiales recogidos entre los Yagua, sociedad indígena de la Amazonía peruana y colombiana formada por unas 4.000 personas. El estudio del universo taxonómico yagua pone de manifiesto la noción de "pariente" como idioma general de las relaciones entre las categorías de seres vivos, humanas y no-humanas (animales y vegetales), así como dentro de cada una de ellas. Como es sabido, el conocimiento de estos modos de interacción y sociabilidad entre las especies y dentro de cada una de ellas resulta fundamental para entender de qué forma se perciben en estas culturas las relaciones con el otro y con el territorio. De aquí surge la idea de que el ser humano, concebido como sujeto que existe entre otros, más que actuar de manera independiente sobre el entorno lo "integra" (Ingold 2000). Por lo tanto, no habrá que extrañarse del éxito de la noción de parentesco aplicada a los no-humanos en sistemas socio-cosmológicos que, como el de los Yagua, reúnen los diferentes elementos que componen el mundo viviente en un mismo esquema general forjado ante todo sobre unos principios de tipo organizacional (comportamientos sociales, alimentarios, características ecológicas o asociaciones morfológicas) más que puramente descriptivo (Jara 2002). Este estudio se acerca así a algunas investigaciones actuales que prefieren las dinámicas taxonómicas (intra e interespecíficas) como base de reflexión para abordar las cuestiones de identidad y de territorio en estas sociedades y se inscribe en el marco de los trabajos que venimos realizando desde hace varios años con los Yagua.

En efecto, en un estudio anterior titulado *Du végétal à l'humain* (Chaumeil, 1989), ya expusimos las líneas maestras de una teoría yagua sobre el mundo viviente basada fundamentalmente en una doctrina de las esencias. Este estudio revelaba la existencia de un sistema clasificatorio de dimensión cosmológica en el cual se ordenaban las especies siguiendo un *continuum* que asociaba a los vegetales con los humanos por medio de animales intercalados. En ese sistema gradual del paso de lo "simple a lo complejo" creímos ver la expresión de una dinámica evolutiva entre organismos vivos centrada en torno al eje naturaleza-cultura. Por otra parte, esta concepción

encontraba eco en los mitos, el chamanismo y la ideología de la gestación-procreación.

Se trata ahora de hacer una nueva aportación a esta teoría, pero abordando otro aspecto del sistema taxonómico yagua, el relativo al parentesco de los organismos vivos. En efecto, los Yagua postulan que los seres vivos mantienen entre sí relaciones de parentesco, amistad o enemistad, como los humanos. Haudricourt, en un artículo pionero, ya había establecido una correspondencia entre la forma en la que algunos melanesios trataban el ñame y sus clones y la forma en que estos mismos melanesios se comportaban entre ellos y con los demás (Haudricourt, 1962). Muchas proposiciones enunciadas en este artículo sobre las relaciones hombre-naturaleza iban a encontrar eco en las tierras bajas amazónicas y en otros lugares. Por el momento, sin embargo, nos hemos limitado en el texto a los datos taxonómicos necesarios para la demostración.

El universo taxonómico

De manera general, para los Yagua, toda materia (mineral, vegetal, animal o humana) está dotada de vida, animada por un mismo principio vital, *hamwo*, pero se convierte en inanimada cuando este principio la abandona. Según la concepción indígena, el primer criterio para la diferenciación entre los grandes ámbitos del mundo viviente está en relación precisamente con las formas de distribución de esta energía vital: generalizada e indiferenciada en el mundo mineral, diferenciada por especies en el mundo vegetal y la fauna inferior, e individualizada (con la aparición de "almas") en la fauna superior (animales predadores sobre todo) y el hombre. Se pasa así de un concepto muy abstracto de energía vital como principio general al de alma como la entidad más individualizada (Chaumeil, 1989). Pasemos ahora a las clasificaciones botánicas y zoológicas.

Clasificación animal

Los Yagua disponen de un término de origen único, *towièi*, para referirse al conjunto de animales, término que a veces hacen corresponder con la categoría *awanu* "caza" aunque evidentemente no todos los animales constituyan objeto de caza para el hombre. Etimológicamente, *towièi* designa a los animales de la selva (*toho*, "selva primaria"), pero en su acepción usual engloba tanto a las especies salvajes, *tohase*, "manada de la selva", como a los familiares (progenituras de animales muertos en la caza) y a los animales domésticos (de introducción reciente), llamando a estas dos últimas categorías con el mismo término *ñihamwohase*, "manada de los humanos". Por otra parte, los Yagua clasifican a los animales en grandes clases o "formas de vida", como mamíferos terrestres, *towièi* (taxón de origen único),

pájaros *rëpátí*, monos *hasatí*, peces *kiwá*, serpientes *kóndí*, insectos *nekaní*. En el nivel taxonómico inferior, las clases se ramifican en "especies" cuyo nombre *áte* es equivalente al que designa a los clanes *yagua*, *riria* (cf. *infra*), por ejemplo: *átënaèa*, especie-tapir; *átënimbi*, especie-jaguar; *átëkoèè*, especie-loro. No obstante, a diferencia de los humanos que practican la exogamia clánica, se supone que los animales se reproducen dentro de su *áte*. Así, desde el punto de vista de los *Yagua*, las categorías clánicas y las especies naturales se oponen por la exogamia. Por último, algunos *áte* se subdividen en "subespecies"; el nombre de base de la especie va en ese caso precedido por un determinante que especifica la subespecie. Por ejemplo, en la categoría de los jaguares *atënimbi*, encontramos *amonimbi*, "gran jaguar" (onca); *ánarinimbi*, "jaguar venado" (puma); *naèanimbi*, "jaguar-tapir" (yapanuma); *pësinimbi*, "jaguar pequeño" (ocelote); *hanimbi*, "jaguar de agua" (nutria gigante); *aponimbi*, "jaguar mediano" (perro salvaje, *Speothos*) o incluso solo *nimbi*, el perro doméstico. Los Achuar de Ecuador tienen el mismo principio clasificatorio (Descola, 1986:108).

A este primer tipo de clasificación vienen a añadirse otros, con frecuencia más pertinentes para las prácticas indígenas, que redistribuyen las especies según criterios morfológicos, ecológicos (animales de las salinas, de los palmerales, de los lugares de tala, de las riberas, etc.), etológicos (los solitarios, los que se desplazan en manada o en pareja, los que andan por el suelo, se cuelgan en los árboles, vuelan lejos o cerca, viven en el agua o en el suelo, en profundidad o en superficie, etc.), las formas de reproducción o también los hábitos alimentarios. Estas clasificaciones transversales servirán, como vamos a ver, para organizar las relaciones de parentesco o de rivalidad entre las especies.

Clasificación vegetal

A diferencia de los animales, no existe, que sepamos, ningún término de origen único para designar lo vegetal en general. En efecto, los *Yagua* oponen en el nivel más alto de la taxonomía vegetal dos categorías de plantas: *towaèara*, las plantas silvestres (*matádiwaría*, "que crecen solas"), y *hátasara*, las plantas cultivadas. En la clasificación botánica se enumeran primero los árboles, *ninu*; después las lianas, *réjú*, y por último las hierbas, *wièu*. En el nivel taxonómico intermedio, los vegetales (silvestres y cultivados) se dividen en especies *áte* y "subespecies", según el mismo principio que los animales. Los cultivos se reparten además en "plantas de hombre", *wanu ntara*, "plantas de mujer", *watoró ntara*, mientras que las especies silvestres son *tohamwo ntara*, "plantas de los dueños de la selva". Las primeras reagrupan *grosso modo* los cultivos "aéreos" (plátanos, maíz, caña de azúcar, piñas, etc.), las segundas esencialmente los tubérculos bajo tierra (mandioca, ñame, patata dulce, colocasia). Las plantas de olor penetrante y sabor amargo, *hiwera*, constituyen una clase aparte, la de las *harie waèara*,

“plantas-poder” (masculinas), entre las que figuran las alucinógenas, *súño*; las medicinales, *páta*, y las venenosas, *awatia*. Otras clasificaciones transversales ordenan el universo vegetal por criterios como el tamaño, el aspecto leñoso, la presencia de espinas o de resina, la forma de las hojas o el hábitat, y otros. Por último, según los Yagua, algunos vegetales no carecen totalmente de la capacidad motriz (como las plantas trepadoras, *tohótu*).

Relaciones entre especies

Como hemos dicho, se supone que los animales y vegetales (los minerales están excluidos), igual que los humanos, mantienen entre ellos relaciones de parentesco consanguíneo, de amistad o de hostilidad caníbal según los casos. Vamos a analizar ahora estas relaciones tratando de deducir, para cada una de ellas, los parámetros y los niveles taxonómicos pertinentes.

Las relaciones de parentesco entre especies se expresan por un ego masculino en la terminología consanguínea siguiente (los Yagua tienen una nomenclatura de parentesco de tipo dravidiano): *hatieri* = hermano; *hatieriwuèi* = primo paralelo; *hahéèo* = tío paralelo; *handianuwuèi* = sobrino paralelo; *hahépa* = abuelo y *rásí* = nieto. Solo falta en el cuadro la relación de filiación directa padre/hijo, *hahe/handianu*, la que confirma la unión consanguínea más fuerte.

Las relaciones de amistad entre especies se designan con el término *sanikietambwë*, “aliados, amigos”, “con quien se habla”; las que expresan hostilidad, con el término *ne nikiétambwë*, “enemigos” “con quien no se habla”. En el ámbito social yagua, la primera relación indica la alianza política entre grupos (incluyendo los afines); la segunda, la rivalidad y la guerra. Recordemos que los Yagua han practicado hasta los años 30 una guerra intra e interétnica con toma de trofeos, al menos para los enemigos “próximos” (Chaumeil, 1994). De esta forma, los Yagua han categorizado unos grados de alteridad social (según el eje parientes-amigos-enemigos o, si se prefiere, el eje consanguíneos-afines-extraños) que aplican a las especies naturales en términos idénticos y a los que corresponden formas específicas de trato y de relaciones sociales. En lugar de considerar esta concordancia taxonómica como una manifestación de un sociocentrismo al modo de Durkheim y Mauss (1968: 224-230), habría que hablar más bien, después de Levi-Strauss (1963: 183-185), de una “taxonomía global” que integra los niveles biológico y social en un mismo esquema clasificatorio.

¿Cómo se expresan concretamente estas relaciones y cuáles son las clases y los elementos que ponen en juego? En aras de la claridad, trataremos en primer lugar de los animales, después de los vegetales y a continuación abordaremos el sistema clánico. En efecto, éste pone en relación a los humanos con los dos ámbitos precedentes por medio de una serie de términos y de atributos específicos.

El parentesco de los animales

En los grandes mamíferos, el tapir no tiene ningún pariente terrestre, pero es primo, *hatieriwuèi*, del manatí pues ambos dominan en sus medios respectivos (selva / río) por el tamaño. El tapir es también amigo, *sanikietambwè*, de todos los animales que frecuentan las salinas porque "abrean juntos". Por otro lado, las dos especies comunes de cérvidos (el gris y el rojo), amigas del tapir, son primas debido al color diferente de su ropa. En el ámbito de los enemigos, *ne nikietambwè*, figuran las dos especies de pecaríes (de collar y de labios blancos) que se "odian" y "luchan a muerte" debido a su olor incompatible (el pecarí de collar no soporta el olor penetrante del pecarí de labios blancos). La reputación de caníbal del jaguar (*Felis onca*) lo designa como el enemigo de todos los animales a los que acecha en las cercanías de las salinas para devorarlos. Llega hasta practicar el "endocanibalismo" con el yanapuma, su pariente del mismo *áte* y que tiene prácticamente la misma fuerza. Su poderosa corpulencia le hace ser el abuelo, *hahépa*, del ocelote y el tío, *hahéèò*, del puma (el alejamiento generacional es proporcional a la diferencia de tamaño entre especies). Es así como, entre los roedores, el paca es el tío del agutí, que a su vez es tío del punchana, de menor tamaño, de manera que este último llama al paca "abuelo". Del mismo modo, entre las especies de los hormigueros, el oso hormiguero es tío del tamandúa, más pequeño. El primero (terricola) se gana la amistad del pecarí porque con su lengua vermiforme desaloja a las hormigas *Myrmica* que hacen las delicias del pecarí, mientras que el segundo (arborícola) se hace amigo del coatí para hacer una buena pareja en los árboles. El coatí, situado entre los monos, no tiene, sin embargo, ningún pariente en esta clase sino algunos amigos y sobre todo, un enemigo: el tayra (o manco, incluido en los monos) que disfruta persiguiéndolo. Por su aspecto "caníbal" el tayra se acerca a los félicos, por lo que no debe extrañarnos saber que es primo del perro salvaje, *aponimbi*: "jaguar mediano", de tamaño parecido. El mono aullador, por su parte, es el decano (abuelo) de todos los monos y amigo de los animales de las salinas con los que festeja la llegada de la nueva estación. Ha sabido, sobre todo, entablar fuertes relaciones de amistad con el mono araña y el mono lanoso (o choro) hasta el punto de formar un trío inseparable (son frecuentes los intercambios entre manadas). El saimiri trata como sobrino al mono capuchino por lucir ambos en el pecho un mechón de pelos blancos. Las dos especies de titíes (o pichicos, "boca blanca" y "boca sucia") se llaman hermanos porque son casi idénticos; también son amigos del saki (huapo negro) y del uakari (huapo rojo) con los cuales "se pasean y juegan". El ouistiti es nieto de los grandes monos por su minúscula talla, pero se acerca al tití, su tío, por el grito. El kinkajou (o chosna) y el mono de noche (*Aotus* o musmuqui) son primos porque practican la caza nocturna, aunque por su tamaño tengan una relación de tío-sobrino. Se puede ver que, con la excepción del tayra (un mustélido), todos los monos se relacionan por parentesco o por amistad. En los quelonios, la tortuga mata-mata, de espec-

to antediluviano, goza del rango de decana de todas las demás tortugas fluviales, que son primas entre sí.

Los pájaros han elegido al catatua, de encantadores trinos y largo vuelo, decano de los suyos. En un plano más prosaico, el cóndor y el buitre se organizan en torno a lo podrido, lo que les hace ser parientes (tío y sobrino) y amigos del gavilán. Los tres son además enemigos de los demás pájaros y de algunos animales terrestres. El gavilán en particular es acusado de "traidor" por hacer el juego a los cazadores, a los que avisa con sus cantos de la proximidad de caza. Los pájaros *Penélope*, *Tinamus* y *Mitu* son amigos por el tamaño y por el color del plumaje. Todos los pájaros que viven cerca de los lagos y se alimentan de pececillos son parientes o amigos (garzas, rascones, savacous). Igualmente, los tucanes son todos primos por la forma y el tamaño del pico, y amigos de los loros, que son primos entre sí por su pico ganchudo. Sin embargo, el loro es sobrino del guacamayo por la diferencia de tamaño. De manera general y al contrario del gavilán, el pájaro *Penélope* y el trompetero (*Psophia*) son amigos y cómplices de los animales cazados de día, pues tienen la costumbre de avisarles de la proximidad del cazador.

Entre los peces, domina la relación caníbal, con la piraña, la nutria ("jaguar de agua"), el caimán y el delfín (emisario de la anaconda en los mitos), enemigos todos ellos de los demás representantes acuáticos. En la mitología, la piraña está asociada a los Witoto y Bora a los que los Yagua clasifican entre los comedores de "crudo" y contra los cuales afirman haber librado en otro tiempo una guerra total. Muchas especies de peces son además primas o amigas entre ellas, ya sea por la forma de las escamas, la morfología, el tamaño, el color o la dentición (en este aspecto la piraña goza, como era de esperar, de una superioridad aplastante). Por último, ya hemos destacado la relación de primos que mantienen el tapir terrestre y su equivalente acuático, el manatí.

El parentesco en los vegetales

En la categoría de los grandes árboles, los de madera muy dura ocupan los primeros puestos por profesarse un odio sin límites; se "provocan" en luchas fratricidas para ver cuál sucumbe primero. El gigante "lupuna" (*Chorisia sp.*), dotado de anchos contrafuertes tabulares, es sin duda el más fuerte, pero el árbol estrangulador "renaco" (*Ficus*), con las raíces adventicias más desarrolladas, puede desafiar a menudo y vencer a veces por estrangulamiento a cualquier árbol. El robusto "huacapú" (*Minquartia*), empleado como pilar en la construcción de las casas, resiste bien los ataques del *Manilkara* y del *Brosimum* (madera de Brasil). El tipo de combate que libran los grandes árboles se llama *áduyu* y no *toti*, término reservado a la lucha entre animales o humanos. Las palmeras, que forman una subclase identificada por el sufijo *-ase*, mantienen entre sí unas relaciones más

pacíficas de tipo tío-sobrino o de primos, según el grado de semejanza morfológica de las especies (en lo referente al tronco, la hoja, el fruto o el hueso). Destaquemos igualmente que dos "especies" morfológicamente muy próximas, pero una silvestre y la otra cultivada, se califican de carnales (hermanas o primas según los casos). Además, en la mayor parte de los casos, tienen un mismo nombre de base. Por ejemplo, el "pupuña" cultivado *púre* (*Bactris gasipaes*) será el primo de su homólogo silvestre *towapúre*, mientras que el *yagé ramanujú* (*Banisteriopsis caapi*) será el hermano de su equivalente silvestre *toramanujú*, pues son prácticamente idénticos. Algunos árboles resultan ser parientes por el uso, sobre todo cuando sirven para la fabricación de los mismos objetos. Así es como el "pucuna-caspi" (*Pouteria sp.*), la "pona madura" (*Iriarteia sp.*) y el "motelo-caspi" (no identificado) son primos pues con su tronco rectilíneo hacen los Yagua las cerbatanas. Por otra parte, un mismo parentesco une a las plantas herbáceas que crecen en mata. En los vegetales cultivados encontramos los mismos principios de asociación que los ya citados, con una atención especial a los diferentes modos de siembra o de trasplante. Entre los tubérculos, la mandioca amarga es enemiga mortal de la mandioca dulce, a la que "contamina" haciéndola tóxica como ella. Por este motivo, los Yagua tienen mucho cuidado de separarlas bien en sus jardines.

Después de este breve análisis, resulta claro que las relaciones de parentesco en los animales se manifiestan sobre todo entre especies y "subespecies" dentro de un mismo *áte* y más raramente entre clases (por ejemplo, manatí / tapir, tayra / perro de monte). Sin embargo, puede darse el caso de que algunos animales no tengan ningún pariente dentro de su propia clase (ver el coatí). Las relaciones de amistad se expresan más ampliamente entre animales que frecuentan un mismo lugar (en particular las salinas), se ayudan mutuamente (oso hormiguero / pecarí), cohabitan pacíficamente (tamandúa / coatí) o andan y juegan juntos (tití / saki / uakari) cualquiera que sea su *áte* o su clase (los pájaros penélope y trompetero. Esta relación trasciende las grandes categorías animales, pero no opera en el interior del *áte* donde los animales son o bien parientes o bien enemigos. Las relaciones de hostilidad se ejercen entre clases (buitre / animales), dentro de una misma clase (piraña / peces), pero también pueden estallar entre animales parientes procedentes de un mismo *áte* (ver el endocanibalismo jaguar / yanapuma). Podemos esquematizar las líneas de extensión de estas relaciones de la forma siguiente:

Animales	"subespecies"	<i>áte</i>	clase	entre clases
	más raramente			
Parientes	—————			
Amigos	—————			
Enemigos	—————			

En cuanto a los vegetales, encontramos sensiblemente las mismas relaciones de parentesco y de hostilidad entre "subespecies" y *áte*, con la excepción de la relación de amistad, que no aparece en ninguna parte, lo que no tiene nada de extraño si tenemos en cuenta las escasas capacidades motrices atribuidas a los vegetales. Sus luchas, por ejemplo, consisten en estrangular o abatir al adversario sobre el terreno (como se abate un árbol), no en perseguirlo como hacen los animales. Ahora bien, es precisamente sobre estos criterios de movilidad como se entablan las relaciones de amistad: el hecho de caminar o jugar juntos basta para ello. Así pues, los vegetales, con su escasa movilidad, se ven "privados" de amigos.

De manera general, las especies emparentadas pertenecen a la categoría de lo "idéntico", con una gradación que va de mayor parecido - pero sin que sea igual (hermano, primo, tío / sobrino) - a menor (abuelo / nieto). Cuanto mayor es la diferencia, más aumenta el nivel generacional. Así pues, la relación de carnalidad produce afinidades de comportamiento, de costumbres alimentarias, de aspecto o de uso, mientras que la relación generacional hace que intervengan más bien cuestiones de tamaño entre las especies emparentadas. En el sistema clasificatorio, los Amigos, unidos sin embargo por lazos de buena convivencia, de complicidad, de fidelidad y de trato, se encuentran indiscutiblemente más alejados, mientras que los Enemigos, a menudo más próximos, son animados por el odio, la incompatibilidad de carácter o de olor, la traición o el canibalismo.

Por otra parte, entre algunos animales y algunos vegetales existen asociaciones de tipo alegórico establecidas exclusivamente durante la época de celebración de los grandes ritos. No obstante, no equivalen exactamente a las relaciones de parentesco que nos interesan aquí si no es porque implican analogías del mismo orden. Por ejemplo, al tatú se le llama *níntiu*, "piña", debido a la semejanza entre el caparazón del mamífero y la piel escamosa del fruto; al mono aullador, *ramanují* "ayahuasca", por la analogía entre los gritos agudos del mono y las visiones terroríficas producidas por el *Banisteriopsis caapi*, etc. Pueden existir ocasionalmente relaciones más sistemáticas entre vegetales y animales, sobre todo si se trata de un animal que se alimenta fundamentalmente de los frutos de una especie vegetal concreta (ver más adelante el tucán y el árbol de cerbatana).

Veamos ahora lo que ocurre en lo que concierne a los seres humanos y en concreto a los Yagua.

Relaciones entre grupos sociales: el sistema clánico

Los Yagua se autodenominan *ñihamwo*, "nosotros", "la gente", pero este término tiene un sentido más general puesto que significa también "ser humano" y por consiguiente engloba a los no-Yagua. Sin embargo, en sentido estricto, *ñihamwo* se opone a *munuñu* (literalmente "los que viven

lejos”) que designa a los enemigos formales. En este caso, *ñihamwo* se corresponde con la categoría *hataiwa*, “parientes”, cuyo nombre hispanizado *yawa* podría ser el origen del nombre actual del grupo (Yagua); ésta es al menos la hipótesis más plausible. En el nivel taxonómico intermedio, las relaciones entre grupos yagua se expresan a través de las categorías clánicas. En efecto, la sociedad yagua está dividida en grupos patrilineales, *riria*, localizados en otro tiempo, según parece. En nuestras diversas estancias hemos obtenido los nombres de quince de ellos, pero la lista no es ni mucho menos exhaustiva:

guacamayo rojo <i>apwiria</i>	árbol de cerbatana <i>mëtianuria</i>
guacamayo negro <i>wanakanañë</i>	árbol mata-mata <i>pranuria</i>
tucán <i>nowaria</i>	árbol capirona <i>asanuria</i>
cacique <i>mowariria</i>	árbol lupuna <i>mičaria</i>
murciélago <i>ričaturia</i>	árbol cedro-macha <i>košmarečaria</i>
ardilla <i>mëkaturia</i>	liana (genérico) <i>rëjúrja</i>
mono araña <i>kuotaria</i>	liana ayahuasca <i>ramanuria</i>
mono aullador <i>kandaria</i>	

Según el mito de origen de los clanes, fue a base de golpear o pisotear un amasijo de detritus vegetales como los mellizos míticos crearon a los pueblos yagua llamándolos por el nombre de diferentes especies vegetales o animales. Es decir, los Yagua nacen desde el principio “clanizados” en especies naturales. Si bien en la actualidad no se ve ningún indicio de jerarquía clánica, parece, sin embargo, que el clan del guacamayo rojo ocupó en otro tiempo un puesto dominante (Chaumeil, 1994).

Globalmente, el sistema clánico funciona de la manera siguiente: los clanes se agrupan en tres categorías naturales (pájaros, vegetales, animales terrestres) formando dos “mitades” exógamas.

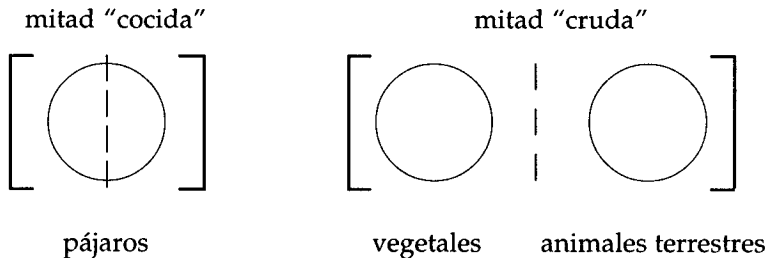
pájaros <i>rëpátí</i>	vegetales <i>towačara</i>
	animales <i>towiči</i>
	terrestres

Tradicionalmente, las alianzas interclánicas sólo tienen lugar entre dos clases: pájaros, por un lado, y vegetales y animales terrestres, por otro. Aunque las mitades no se nombren de manera explícita, el análisis de los términos empleados para designar las tres categorías naturales sugiere un reparto entre mitad “cocida” y mitad “cruda”. El término que cubre la categoría pájaro, *rëpátí*, deriva en efecto, de *arëpa*, “cocción”, “tueste” (pero también “nacimiento”) y en la mitología, los humanos deben la adquisición del fuego a un pájaro (el colibrí). En el nivel de las representaciones etnomédicas, el origen de las quemaduras se atribuye a un pájaro con cabeza de fuego (Chaumeil 1983:279). Otros muchos ejemplos podrían confirmar

la asociación entre la fauna aérea, el fuego y la cocción. En cambio, las otras dos categorías naturales vienen marcadas con el prefijo *to*, que designa el elemento selva, lo “salvaje” y, por extensión, lo “crudo”. Además, algunos clanes asociados de dos en dos se prohíben toda clase de matrimonio entre ellos, ya sea dentro de una misma clase (por ejemplo, ayahuasca / ardilla <vegetal / animal>), ya sea entre clases (por ejemplo, tucán / árbol de cerbatana <pájaro / vegetal>). En este último caso, la explicación que dan los Yagua tiene que ver con el hecho de que el tucán se alimenta de los frutos del árbol de la cerbatana (*Pouteria sp*). El pájaro trepador se percibe entonces “idéntico” a la especie que lo alimenta. Por otra parte, la clase pájaro se desdobra en “subespecies” que se diferencian por el tamaño o por el color:

cacique	grande: <i>tapándieria</i>
	pequeño: <i>mowariria</i>
murciélago	grande: <i>ričaturia</i>
	pequeño: <i>nawáriria</i>
tucán	grande: <i>nowariria</i>
	pequeño: <i>siyória</i>
guacamayo rojo	: <i>apwíria</i>
guacamayo “negro”	: <i>wanakanañë/ria</i>

Nada autoriza a pensar que las “subespecies” pájaros hayan funcionado como subclanes en sentido estricto: parecen ser más bien la expresión de una dualidad interna que reproduce, equilibrándola, la de la mitad opuesta. El modelo clánico global puede entonces representarse así:



En el nivel local, se encuentra teóricamente el modelo biclánico que, en su fórmula ideal, cuenta con la repetición de las alianzas matrimoniales entre dos mismos segmentos clánicos pertenecientes a cada una de las mitades. El grupo local tiende así a reproducirse dentro de lo idéntico formando una unidad endógama en el seno mismo del modelo exogámico. A diferencia del ejemplo del tucán, citado anteriormente, que toma sin contrapartida los frutos del árbol de la cerbatana, los segmen-

tos clánicos se “alimentan” mutuamente gracias a las alianzas repetidas.

Por otra parte, los Yagua extienden su sistema de denominación clánica a otros grupos no-yagua, generalmente considerados hostiles. Sin embargo, ninguno de ellos pertenece a la clase pájaro de la que los Yagua parecen reservarse la exclusividad. Citemos a los clanes de la palmera bacaba, *tóširiria*, y de la liana torcida, *sišpu/ria* (ambas localizadas al norte del territorio yagua); el del cacao macambo, *masádiriria* (identificado con los Marubo del Brasil); el de la palmera hungurahui, *simësiriria*; el de la hormiga curuhuinse, *ntídira* (situada en las fuentes del Yavari-mirim) y el de la hormiga sitaracuy, *sáhatarasa* (representado como un grupo de pigmeos errantes), etc. A poco que esos grupos hayan existido realmente (cosa que algunos ponen en duda), su pertenencia clánica los sitúa en una relación de intercambio virtual con la clase pájaro y, por lo tanto, de aliados potenciales. Por el contrario, los grupos con los que los Yagua dicen no mantener ningún tipo de intercambio son excluidos del registro clánico. Es el caso especialmente de los Mayoruna del río Yavari (frontera entre el Perú y el Brasil) llamados *kandamuñunu*, los “salvajes monos aulladores” y no *kandaria*, clan de los monos aulladores (este último representado en los Yagua).

Relaciones con las especies epónimas

Hemos visto que la categoría clánica *riria* corresponde en el registro natural a la de *áte* (“especie”), con la diferencia de que la primera es exógama mientras que a la segunda se la considera endógama. Sin embargo, los Yagua dicen mantener relaciones de parentesco próximo con las especies epónimas. La relación es de tipo tío / sobrino paralelos, *hahečó / handianuwuči*, perteneciente a la categoría de lo idéntico pero excluyendo una filiación directa con el epónimo que ocupe, además, la posición genealógica inferior (sobrino). Así pues, los miembros del clan están en situación de primogenitura (hermano de padre) con respecto a la especie paratotémica. Dos motivos al menos hay para esto. En la mitología relativa al origen del mundo, todos los seres vivos que había en él estaban confundidos en una sola y misma humanidad primordial, sin distinción de especies. Como consecuencia de las faltas cometidas, o de los excesos de celo poco afortunados, una parte de estos seres míticos se transformó en animales o en vegetales, mientras que la otra parte conservó sus facultades primeras. Según la concepción yagua, esta transformación en especies naturales es una consecuencia, no un estado originario. En segundo lugar, hay diversos elementos humanos (almas, carnes) que vuelven a la naturaleza después de la muerte de un individuo (tema de la naturaleza necrófaga) y “alimentan” a las especies naturales, sobre todo a los animales, según un ciclo de transformación

que quedó demostrado en un trabajo anterior (Chaumeil 1989). Por tanto, en cierto modo, los animales, y en menor medida los vegetales, dependen de los humanos para reproducirse.

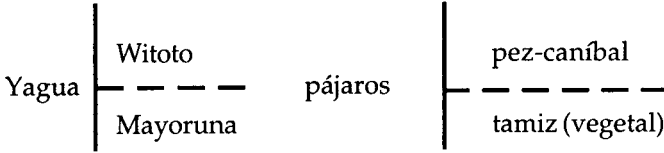
A este respecto es interesante saber que los Yagua no observan ninguna prohibición alimentaria con respecto a las especies epónimas, pero respetan a una parte de éstas como emblema clánico. A los miembros del clan de la ardilla, por ejemplo, les encanta adornar su vestido con las pieles secas del pequeño roedor, los del clan del guacamayo rojo lucen en los brazos largas y tornasoladas plumas del pájaro mientras que los del tucán llevan en el pecho las plumas caudales de esta ave. Como señaló Lévi-Strauss (1962: 141-142) a propósito de los Ticuna, vecinos próximos de los Yagua, las especies paratotémicas se dividen aquí en parte consumible y parte emblemática. Por otro lado, cada entidad clánica dispone de atributos específicos: nombres individuales, repertorio de cánticos, danzas y pantomimas, pinturas faciales y corporales a base de *Genipa americana* y de *Bixa orellana* (negro sobre fondo rojo), todos en estrecha relación con la especie epónima o recordando una de sus cualidades características. El sistema clánico yagua establece así una doble homología entre, por una parte, las especies naturales y los grupos sociales colocados en una relación de consanguinidad y de "carne" compartida; por otra, entre las diferencias marcadas en el nivel de las especies naturales por un lado y los grupos sociales por otro, pero además con la exogamia.

Relaciones interclánicas e interétnicas

Los Yagua asocian a la noción de *riria* la de "carne" *šuwe*, de sustancia compartida. Esta definición del clan como sustancia aleja, al menos teóricamente, toda veleidad de guerra interna (los conflictos intraclánicos se canalizan a través de la brujería interpersonal). Del mismo modo, los clanes con intercambios regulares forman un bloque solidario políticamente en torno a un clan dominante (teóricamente pájaro). Por el contrario, los clanes sin intercambios y, por lo tanto, alejados espacialmente, podían entrar en conflicto abierto, aunque actualmente no se conocen bien las modalidades exactas de las guerras interclánicas. En efecto, los grandes movimientos migratorios de la primera mitad de este siglo han provocado alteraciones profundas en la organización social de los Yagua, dando lugar, sobre todo, a una gran atomización clánica.

En el nivel supraétnico, los Yagua mantenían, y siguen manteniendo en parte, relaciones de intercambio con varios grupos vecinos, muy especialmente con los Ticuna y los Cocama del Amazonas. En cambio, afirman no haber mantenido en el pasado ninguna forma de intercambio con los Mayoruna del río Yavari y los Witoto del río Putumayo a los que

siguen considerando sus enemigos, *muñunu*. Es interesante señalar que en los mitos, los Yagua asocian a los Witoto con las gentes "piraña" (caníbales) y a los Mayoruna con "gentes-tamiz" (Chaumeil 1983: 157). Si volvemos al modelo clánico global, encontramos, pero esta vez sin intercambio, la distribución en tres clases, sin olvidar que los Yagua se identifican con la mitad pájaro:



Es posible que este sistema de tres clases, que se podría aplicar a otros terrenos (el de la construcción del espacio, por ejemplo), sirva de modelo general para pensar en las relaciones con el otro. En este sistema, las clases se encuentran en situación de complementariedad o de oposición potenciales, dependiendo del tipo de relaciones que establezcan entre sí los grupos sociales y que se puede representar en torno al eje de los intercambios de la manera siguiente:

Humanos	Yagua			Ticuna	Witoto
	"s/clan"	Clan	entre clanes	Cocama	Mayoruna
Parientes	más raramente				
Amigos	-----				
Enemigos	-----				

Como puede observarse, las tablas relativas a los animales, los vegetales y los humanos se cubren en gran parte e integran un modelo taxonómico global. Éste proyecta el universo de los seres vivos (exceptuando, desde luego, el reino mineral considerado bajo el signo de lo indiferenciado) en torno a un eje de varios niveles (dos para los vegetales, tres para los animales y los humanos).

Uno de los puntos interesantes es que las clases sociales ocupan aquí una ascendencia "genealógica" sobre las clases naturales (la relación es de tío a sobrino), lo que da a entender que los Yagua conceden un predominio a lo social sobre lo biológico, tanto en su sistema de categorización como en sus relaciones con el medio y con el territorio. Pero no debido a un esquema previo a toda clasificación del mundo viviente (pues las relaciones entre los hombres presiden el reparto lógico de las cosas), sino en virtud de una relación de orden ontológico entre los humanos y las especies naturales

expresada por medio de la noción de "pariente". Así, más allá de la diversidad tangible de las especies y de los principios que las rigen, el análisis que ofrecemos en estas páginas nos ha llevado a un modelo global de integración del mundo viviente, poniendo a la vez de relieve, por si fuera necesario, que, para abordar las nociones de territorio o de identidad en estas culturas, es necesario tomar en consideración estas formas de interacción que asocian íntimamente categorías sociales y categorías espaciales. □

- * "El tío y el sobrino. El parentesco entre los seres vivos según los Yagua", de Bonnie Chaumeil y Jean Pierre Chaumeil es la adaptación de un artículo en francés titulado "L'oncle et le neveu. La parenté du vivant chez les Yagua (Amazonie péruvienne)" aparecido en el *Journal de la Société des Américanistes* 78 (2), pp. 25-37, 1992, traducido por Rosa Álvarez.

Nota

Nuestro agradecimiento a A. Surrallés por su invitación a publicar este texto en este volumen.

Bibliografía

Chaumeil, J.P.

1983: *Voir, savoir, pouvoir*. París: Editions de l'EHESS.

1989: "Du végétal à l'humain", *Annales de la Fondation Fyssen* 4: pp. 15-24.

1994: "Los Yagua", *Guía etnográfica de la Amazonia peruana*, vol. 1 (F. Santos y F. Barclay, eds.), Lima-Quito: Abya-Yala-IFEA, pp. 181-307.

Descola, P.

1986: *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. París: Editions de la Maison de Sciences de l'Homme.

Durkheim, E. y Mauss, M.

(1903) 1968: "De quelques formes primitives de classification", *Essais de sociologie*. París: Editions du Seuil, pp. 162-230.

Haudricourt, A. G.

1962: "Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui", *L'Homme* II (1), pp. 40-50.

Ingold, T.

2000: *The perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. Londres y Nueva York: Routledge.

Jara, P.

2002: "The meaning of Nominal Categories among the Caribs of the Guianas", *Anthropos* 97, pp. 117-126.

Lévi-Strauss, C.

1962: *La pensée sauvage*. París: Plon.

EL CRECIMIENTO DE LAS FAMILIAS Y DE LOS ÁRBOLES: LA PERCEPCIÓN DEL BOSQUE DE LOS HUAORANI*¹

Laura Rival
University of Oxford

Cada vez es mayor el número de investigaciones que ponen de manifiesto que las interacciones de los seres humanos con su medio ambiente natural constituyen el fundamento de las prácticas sociales y la explicación de lo social. Los estudios recientes efectuados por Bird-David (1992a;b), Bloch (1992a;b), Descola (1992) e Ingold (1993a; 1993b) representan esfuerzos teóricos distintos, pero en cierto modo compatibles, por explicar las creencias animistas y concebir las relaciones sociales tomando como referencia la experiencia de los procesos biológicos. Hay diferencias reales entre estos autores (que, con excepción de Bloch, se centran en la relación entre seres humanos y animales), pero también suficientes semejanzas como para que resulte muy útil compararlos. Descola, por ejemplo, comparte con Bird-David el interés por los símbolos y las representaciones, pero cuando trata de desarrollar un modelo estructuralista de constantes culturales (inconscientes), su planteamiento no es muy distante del de Bloch, que, como pionero de la antropología cognitiva, busca modelos mentales no lingüísticos. Bloch e Ingold comparten un enfoque claramente materialista contrario a las representaciones simbólicas que divorcian la percepción de la acción e ignoran las formas no mediatizadas de conocimiento. Por último, tanto Bird-David como Ingold, aunque no coinciden en cuanto al mejor modelo teórico para explicar la sociabilidad peculiar de las sociedades igualitarias, la relacionan con la percepción del entorno natural como “medio donante” (*giving environment*)². En otros términos, pese a sus diferencias teóricas, estos cuatro autores ponen de relieve que numerosas sociedades cazadoras-recolectoras y horticultoras consideran que objetos naturales y seres humanos constituyen un mismo ámbito social, y que la correspondencia entre ciertas características de la organización social y la experiencia de la vida orgánica debe ser parte primordial del análisis antropológico.

El consenso de estos autores me sirve como punto de partida para oponerme a las teorías reduccionistas o dualistas de la relación entre naturaleza y sociedad, y proceder a una nueva conceptualización de la naturaleza en la que las categorías naturales dejen de verse exclusivamente como metáforas de las categorías sociales (Hastrup 1989; Richards, 1992). Al reconsiderar en términos de acción, experiencia práctica y percepción la relación de los seres humanos con la naturaleza, ésta deja de ser un mero reflejo de la sociedad. Así pues, se podría objetar el fundamento con que se

sostiene que el totemismo es una representación metafórica y una objetivación conceptual de la naturaleza. Desde la publicación de la obra maestra de Lévi-Strauss, se ha entendido habitualmente que la identificación de personas con animales y plantas es una manifestación simbólica de una taxonomía mental que tiene su origen en la "necesidad cognitiva de entender" (Lévi-Strauss 1962; Morris 1987: 270-91). Para Lévi-Strauss no cabe duda en cuanto a que el interés de los seres humanos por las especies vegetales y animales (y su manifestación ritualizada, totémica) se debe fundamentalmente a un interés intelectual por la diferencia y la analogía, o sea, por la codificación de las discontinuidades. Así pues, el conocimiento concreto que tienen los seres humanos del mundo en que viven carece de sentido si no se transfiere a un nivel abstracto en el que pueda servir para clasificar y ordenar lo social. Dicho de otro modo, la experiencia práctica de animales y plantas o la comunicación con ellos es improcedente para analizar las creencias totémicas, pues éstas deben considerarse un código lingüístico para pensar el mundo de la naturaleza únicamente *en la medida en que se puede diferenciar del mundo cultural de los humanos*. Este es el dualismo ontológico (humanidad frente a animalidad, cultura frente a naturaleza, o intelecto frente a afectividad) que Ingold ha combatido sin tregua, atendiendo a las interacciones concretas y personales por medio de las cuales las formas de vida humanas y no humanas constituyen un único mundo social. Para Ingold (1991; 1992), los animales pueden "servir para pensar", pero ante todo "sirven para relacionar", de modo que nos centramos en el conocimiento basado en la percepción y no en la representación.

El nuevo análisis que ha efectuado recientemente Bloch de la sociedad de los Zafimaniry (1992b), pese a utilizar un modelo completamente distinto del de Ingold, supone también un intento de conceptualizar las relaciones sociales en función de los procesos materiales y las prácticas cotidianas. Los "modelos mentales centrales" de Bloch dan lugar a una forma de saber cultural no basado en la representación, similar al conocimiento práctico de Ingold, basado en la percepción y la acción. Según Bloch, los objetos naturales no funcionan como metáforas de los procesos sociales, "porque las relaciones sociales se viven como naturales" (1992b: 130-2). Para este autor, el proceso de crecimiento y maduración, que afecta por igual a todos los seres vivos, constituye un ejemplo particularmente elocuente de cómo los seres humanos obtienen un saber práctico de lo social a partir de su experiencia concreta del mundo que los rodea.

Siguiendo a Bloch, trataré de mostrar cómo la percepción que tienen los Huaorani de los procesos diferenciales de crecimiento que se dan en su medio, el bosque, así como algunas relaciones simbióticas importantes existentes entre vegetales, animales y seres humanos, informan su conceptualización de la sociedad. Me referiré brevemente a la experiencia material que tienen estos indígenas del bosque como "medio donante", antes de examinar cómo las propiedades específicas de dos especies importantes de

árboles, *Bactris gasipaes* (comúnmente conocida como chontaduro o pijuyo) y la balsa, expresan el carácter cíclico de la sociedad huaorani y dan sentido a los ciclos de destrucción y crecimiento a través de los cuales se reproduce.

La percepción huaorani del crecimiento

Para los Huaorani de Ecuador, el crecimiento y la maduración son temas de permanente actualidad. Como estos indígenas son más cazadores-recolectores³ que horticultores, dedican mucho tiempo a merodear por el bosque, explorándolo minuciosamente, recogiendo lo que necesitan para el día y observando los recursos potenciales con miras a su utilización ulterior. Constantemente comprueban el grado de madurez de los árboles frutales, el número de monas preñadas o de nidos de aves, y estos temas se comentan con todo detalle en el camino de regreso a la vivienda. Tal interés por el crecimiento y la maduración de las plantas no obedece exclusivamente a una gestión pragmática de los recursos, sino también al auténtico deleite estético que experimentan al contemplar la vida vegetal, en especial el crecimiento de las hojas nuevas, relacionado de modo explícito con determinados aspectos del desarrollo físico de los seres humanos. Las nociones de crecimiento y maduración se aplican también a toda la población. El crecimiento de ésta, y la prosperidad y decadencia de los grupos locales, son asuntos del mayor interés, y la dinámica del grupo social se conceptualiza en relación con los huertos del bosque y no en función del periodo vital de árboles aislados. Como se verá, tanto los grupos sociales como los huertos del bosque se ajustan a dos normas distintas de crecimiento y regeneración.

Los Huaorani⁴ suman unos 1.200 y viven entre los ríos Napo y Curaray, en la parte ecuatoriana de la Amazonía. Aislacionistas acérrimos, han evitado hasta hace muy poco todo contacto sostenido y pacífico con el exterior⁵. Su territorio es característico de buena parte del bosque húmedo de la Amazonía occidental, salvo que, debido a una media pluviométrica bastante alta (unos 3000 mm anuales), las estaciones prácticamente no existen. Al igual que en muchas sociedades amazónicas, la terminología del parentesco es dravidiana, y el matrimonio preferido es el que se celebra entre primos cruzados bilateralmente. Las viviendas tradicionales – donde residen de 10 a 35 personas – están típicamente habitadas por una pareja poligínica de más edad, sus hijas casadas y sus hijos solteros. Estas unidades de vivienda, aunque son autónomas y se encuentran dispersas en una zona relativamente extensa, mantienen relaciones con otras dos o tres, con las que establecen firmes alianzas. Cada uno de estos grupos locales, *huaomoni* (“nosotros-humanos”), se esfuerza por preservar un nivel óptimo de endogamia y estabilidad autárquica mediante una hostilidad sostenida y controlada hacia todos los demás, llamados *huarani* (literalmente, los

“otros”, es decir, los “enemigos”). La sociedad disfruta de paz cuando los grupos de *huoamoni* están unidos en torno a parejas de hermanos y hermanas casadas entre sí (un caso especial de matrimonio entre primos cruzados) y los matrimonios endógamos están asegurados, pero cuando la escasez de consortes, las divisiones internas y los desacuerdos sobre alianzas matrimoniales obligan a grupos de *huoamoni* a nuevos alineamientos políticos con los *huarani*, la violencia y la destrucción no sólo reducen a niveles alarmantemente bajos la población, sino que pueden llegar a provocar la desaparición de grupos enteros.

Antes de examinar con más detalle estas características sociales, es menester explicar cómo perciben los Huaorani los procesos de crecimiento, que se basan fundamentalmente en la experiencia humana del crecimiento, la maduración y la reproducción propios de tres especies distintas de árboles. Aunque su entendimiento de la ecología del bosque húmedo parece no tener límites, prestan especial atención a unas cuantas peculiaridades, todas ellas relacionadas con el crecimiento y la edad, que son las características distintivas de tres tipos diferentes de árboles: los más altos y sobresalientes de la bóveda (como *Ceiba pentrandia* o *Cedrela odorata*), los de madera blanda (por ejemplo, *Ochroma lagopus* o *Cecropia spp*) y ciertas palmeras de la familia de las *Arecaceae* (*Bactris gasipaes*).

No cabe duda de que los más respetados y comentados son los enormes árboles que emergen de la bóveda (*ñëne ahuè*). La fascinación que ejercen se debe a que maduran muy despacio, pero en su día llegan a ser los árboles más altos del bosque. Ahora bien, su crecimiento depende de determinadas condiciones, y pueden permanecer muchos años como arbolillos inmaduros (*huiñëhuè*). Los Huaorani señalan muchas veces el retraso que llevan esos árboles, insistiendo en que su forma inmadura es sorprendentemente distinta de su forma adulta. Otra característica de estos y otros árboles jóvenes a la que son muy sensibles son las hojas nuevas, suaves y relucientes, cuyos delicados colores distintivos – rosa pálido, púrpura o rojo, o, cuando son verdes, de un tono muy claro, casi amarillo – contrastan con el verde intenso y uniforme de las hojas plenamente desarrolladas. Aunque nunca se dice de manera explícita, la peculiaridad de estos grandes árboles que parece tener más importancia es que maduran y empiezan a florecer entre los 40 y los 60 años, pudiendo vivir hasta 200. Es decir, se reproducen a la edad más avanzada a que puede llegar el hombre, y su existencia equivale más o menos a la de cinco generaciones humanas. Estos árboles también despiertan admiración, además de su longevidad, por su carácter solitario (no crecen en grupos, sino muy diseminados por todo el bosque) y por la maraña que los envuelve, ya que albergan a numerosas especies vegetales y animales, y una masa de lianas y plantas trepadoras los ayuda a crecer y a resistir las embestidas del viento.

Los otros dos tipos importantes de árboles, el chontaduro y la balsa, son especies de la zona intermedia de la bóveda. Ambas son bien conocidas por

los botánicos como especies pioneras, es decir, primeras colonizadoras en claros y desmontes naturales. Las dos florecen y dan fruto a unos 20 metros del suelo del bosque, y atraen a grandes concentraciones de animales. La balsa es el primer árbol que crece en los claros del bosque, pero madura muy deprisa y muere en una generación, en tanto que el chontaduro tiene un crecimiento lento a la sombra de los árboles de rápido crecimiento y se reproduce en los mismos boscajes durante muchas generaciones.

La balsa⁶ crece a tal velocidad que alcanza los 12 metros en menos de tres años (Richards 1964: 383). Consecuencias de su rápido crecimiento son la textura blanda y la baja densidad de su madera. Los Huaorani afirman que las balsas necesitan mucho sol y se mueren a la sombra; que maduran muy deprisa, aunque sus bosquecillos no duran más de una generación. Tras la floración, sus abundantes frutos atraen a una multitud de aves, que dispersan las semillas en zonas muy extensas. Esas semillas, al igual que las de otros árboles oportunistas de vida breve, permanecen viables durante varios años y se encuentran en grandes cantidades en todo el suelo del bosque, esperando que se produzcan aberturas en la bóveda. La caída de los grandes árboles provoca un aumento repentino de la temperatura y del nivel de luz que permiten a las semillas germinar, y los arbolillos crecen rápidamente (Collins 1990: 64-5). En comparación con el chontaduro, la balsa tiene un uso muy limitado. La madera sirve únicamente para fabricar dos objetos esenciales: el equipo para encender fuego y las orejeras⁷, uno y otros a base de madera de balsa y de palmera. Más adelante demostraré que la complementariedad de madera dura y madera blanda en los objetos y mitos reviste una gran importancia simbólica.

La tercera especie de árboles importante para los Huaorani, *Bactris gasipaes* (chontaduro), es una planta controlada, incipientemente domesticada⁸. Se cree que es un cruce de dos especies silvestres (*Guilelma microcarpa* y *Guilelma insignis*) y que procede de algún lugar de Ecuador o de la región del Ucayali (Ballick 1979: 11-29; Clement 1988). Existen múltiples variedades más o menos alteradas genéticamente en relación con el estado salvaje, con troncos más o menos espinosos o lisos, y frutos que van del rojo anaranjado al verde amarillento. Esta palmera se reproduce por propagación de las semillas, de las que cada fruto contiene sólo una, relativamente voluminosa y pesada. Su carne feculenta, oleaginosa y con mucha carotina, contiene el doble de proteínas que la banana y más hidratos de carbono y proteínas que el maíz (Newman 1990: 136). Debido a la presencia de una enzima, sólo se puede comer una vez hervida o cuando está muy madura, casi ya putrefacta. Los Huaorani no han cultivado deliberadamente esta planta, pero sus actividades culinarias han favorecido su germinación y propagación⁹, al proporcionar a las semillas la temperatura necesaria para que germinaran. A causa de la poca luz y la baja temperatura que reinan a nivel del suelo, si no fuera por la intervención del hombre, las semillas capaces de germinar serían insuficientes para la supervivencia de la espe-

cie. El árbol llega a su madurez sexual entre su quinto y séptimo año de vida. Un árbol adulto produce 13 racimos cargados de frutos, cada uno de los cuales puede llegar a pesar 100 kg (Duke 1977: 50; Ballick 1979). Un árbol totalmente desarrollado mide de 20 a 25 metros de altura y pertenece a la zona intermedia de la bóveda. Su crecimiento, incluso en comparación con el de otras palmeras, es lento, y su madera es sumamente dura. El tipo más corriente se llama *tewe* en la lengua de los Huaorani, que significa al pie de la letra "madera dura"¹⁰.

Crecimiento individual y energía vital

Quiero examinar en esta sección un aspecto primordial del saber cultural de los Huaorani: su explicación del crecimiento humano. Informan su conceptualización de éstas percepciones sensoriales que asimilan la maduración corporal a la energía vital contenida en hojas y brotes, y el proceso de envejecimiento al marchitamiento de las plantas. La abundante energía de las plantas de crecimiento rápido se emplea para estimular el desarrollo fisiológico de los niños que empiezan a andar. A medida que van creciendo, una educación no autoritaria procura que los niños se conviertan en individuos independientes y autosuficientes. Ahora bien, al llegar a la pubertad se estima necesaria una intervención ritual que les permite acceder al matrimonio.

He aludido ya a la admiración que sienten los Huaorani por las hojas nuevas. Existe un amplio repertorio de canciones que evocan interminablemente los colores, la textura y el aspecto de las hojas nuevas y su belleza. Por ejemplo, la letra de una canción dice que "los árboles con hojas bonitas crecen bien" y que "es estupendo vivir donde existen esos árboles, pues sus hojas, dulces para comérselas, nunca tocan el suelo del bosque". Otra habla de una persona "tan hermosa e ingrávida como una gran hoja nueva mecida por viento suave". Estas canciones ilustran la estrecha asociación existente entre "nuevo" y hermoso, asociación que reaparece en una expresión con la que a menudo se alude a los niños, *huiñenga huèmongui bapa*, que se podría traducir por "tiene hermosura".

La asociación entre las criaturas y las hojas nuevas no se debe únicamente a su belleza, sino también a su vigor y gran vitalidad. No obstante, hay que proteger el vigor de las criaturas y garantizar su rápido crecimiento adoptando una serie de precauciones. Los dos progenitores, desde unas semanas antes del parto hasta seis meses después¹¹, respetan varios tabúes alimentarios destinados a acelerar el proceso de crecimiento y favorecer una buena constitución física. En la mentalidad de los Huaorani, los bebés están dotados de una energía intrínseca, pero su vigor depende de la lactancia, y las madres jóvenes declaran explícitamente su necesidad de alimentos nutritivos (carne de mono y frutos de palmera, por ejemplo) para producir una leche rica y abundante.

La modificación corporal más importante es la transición del niño que gatea, *tèquè iñarínga* ("en proceso de envejecer"), a "joven", *piquèna bate opate gocamba* (literalmente, "empezar a tener edad suficiente para andar por uno mismo"), situación que se prolonga hasta la perforación de las orejas y las ceremonias nupciales que más adelante se describen. Dicho de otro modo, caminar, hablar y comer carne se consideran tres adquisiciones simultáneas que marcan el principio de la autonomía personal y pueden estimularse mediante la aplicación de plantas de rápido crecimiento¹². Una vez superada la fragilidad de la nueva vida humana, la mayor preocupación de los padres consiste en acelerar el proceso de crecimiento de sus hijos. Por esta razón, se flagelan suavemente con ortigas y brotes de ciertos árboles piernas y brazos de los pequeños, que han de aprender a caminar y participar gradualmente en las actividades orientadas a la subsistencia. Los niños sólo empiezan a llevar el cordón distintivo de algodón en torno a la cintura cuando pueden caminar solos. Desde cualquier punto de vista, los niños huaorani son sumamente independientes y autosuficientes, y la autoridad brilla por su ausencia en las relaciones entre adultos y niños. Los adultos no tienen ningún sentido de superioridad jerárquica ni son excesivamente protectores (Rival 1992: caps. 5 y 6). Los Huaorani miden la independencia por la capacidad de traer alimentos para "regalar", o sea, para compartirlos con los demás habitantes de la vivienda. La participación de los niños en las actividades de subsistencia se sustrae en buena medida al control de los adultos, pues suelen ir al bosque en grupos, y los de más edad enseñan y vigilan a los más pequeños.

La siguiente fase importante de maduración para ambos sexos se alcanza cuando están listos para dejar de "ser independientes", esto es, cuando se los considera bastante maduros para casarse y tener descendencia. Dos ceremonias marcan la trascendencia de esta transición: la perforación ritual de las orejas y las celebraciones nupciales. En algún momento de su adolescencia, hay que preparar a chicos y chicas para que lleven en las orejas el marcador étnico distintivo de los Huaorani, una cuña de madera de balsa de 5 cm de anchura. Varios hombres de la misma vivienda (por lo general tíos de más edad) se abalanzan de pronto sobre el adolescente y le perforan las orejas con una larga aguja de madera de chontaduro endurecida al fuego. En los meses siguientes se van introduciendo en los orificios discos de madera de balsa cada vez más grandes, hasta que adquieren el tamaño deseado. Se espera de los adolescentes que oculten su sorpresa y sufran el dolor en silencio, mientras escuchan los cantos de sus parientes adultos y las mujeres, en los que los exhortan a trabajar bien, a cazar y recolectar diligentemente y a traer a casa alimentos suficientes para regalar. Han de conservarse sanos, ser fuertes y comer bastante carne de mono para poder marchar varios días por el bosque sin cansarse. La sorpresa y el dolor deben provocar en los iniciandos una reacción de cólera (*pii*)¹³, manifestación típica del vigor y la fuerza del varón adulto. A medida que los lóbulos se

inflaman y duelen, los adolescentes – los varones sobre todo – deben mostrarse cada vez más agitados e irritables. La paz y la tranquilidad sólo vuelven cuando los orificios adquieren el tamaño adecuado, aunque la perforación en sí no se olvida nunca.

Se habla de modo explícito de la perforación de las orejas como *castigo* por desobedecer, aunque esta idea de “castigo” no debe entenderse al pie de la letra, sino más bien como un anuncio – una orden – por el que los familiares varones ya crecidos fuerzan a los jóvenes huaorani a ser adultos. En este ritual, estructurado por la coerción violenta ejercida sobre los jóvenes en proceso de maduración (Bloch 1992a), el crecimiento adquiere un sentido más simbólico. El hecho de que la aguja que se emplea para perforar los lóbulos de las orejas (sede de la obediencia, o sea, de la aceptación y la conformidad) sea de un árbol de madera dura y crecimiento lento tiene tanta significación como obturar los orificios, una vez agrandados, con bellos discos de madera de balsa, suaves y livianos, pintados con arcilla blanca¹⁴. La madera de balsa, árbol de crecimiento rápido, representa la vitalidad de las plantas que necesitan luminosidad y calor y dan sombra a los pimpollos de palmera, pero que mueren al cabo de una sola generación. Así pues, las orejas de madera de balsa significan la continuidad (son un marcador étnico de primer orden) y, como parte del rito premarital, simbolizan la continuidad social. Considerado desde este punto de vista, el ritual de perforación de las orejas viene a completar el proceso de crecimiento y maduración de los adolescentes, al combinar los efectos complementarios del crecimiento reproductivo, lento, y del crecimiento rápido, pero de una sola generación. La vida conyugal y el nacimiento de otros niños no pueden producirse antes de que los jóvenes lleguen a una edad suficiente para casarse, gracias a la fusión de estos dos principios de crecimiento.

La ceremonia nupcial (el emparejamiento de los muchachos y muchachas *huaomoni* “maduros”) es la culminación lógica de la ceremonia de perforación de las orejas y adopta asimismo la forma de un “ataque” inesperado. Los matrimonios se celebran en el curso de ceremonias libatorias, hallándose reunido todo el grupo de *huaomoni*. Los miembros más ancianos del grupo regional (que son los abuelos reales o con fines de clasificación de los futuros esposos) se apoderan de la muchacha y del muchacho a los que quieren emparejar y los obligan a penetrar en una parte intrincada del bosque, donde se los ata juntos por los pies y se los obliga a compartir un enorme tazón de la bebida ceremonial, mientras todos los parientes casados los rodean y entonan los cantos nupciales.

La última fase de la maduración, el envejecimiento, se asemeja a la primera, en el sentido de que se trata de un proceso individual. La piel de los ancianos, al igual que las hojas caducas, pierde su suavidad y su brillo. Varias canciones y expresiones metafóricas hacen alusión a las hojas que caen, aunque las imágenes son menos elaboradas que las que se refieren a las hojas nuevas y no se establece un paralelismo directo entre la muerte de

los ancianos y la caída de las hojas. En cuanto uno o dos de sus hijos están casados, cada cual empieza a prepararse para la muerte introduciéndose astillas de madera de chontaduro en los dos lados de la nariz. La madera los protege durante el viaje que han de realizar hasta la otra orilla del Río Napo (simbólicamente representado como una boa gigantesca) para llegar al país de los muertos. Si no fuera por esas astillas, el cuerpo se quedaría atrás y se pudriría.

Dejando aparte esta única referencia a la muerte individual y al más allá, hay escasísima elaboración cultural sobre la decadencia y el envejecimiento. No obstante, merece la pena señalar que se afirma que las madres han *envejecido* cuando los niños cumplen dos o tres años. Así pues, se considera que la maternidad deteriora, y se dice de las mujeres – en particular de sus pechos – que “cuelgan” como hojas caducas. La vejez parece ser un tema tabú. Se estima que las personas son *demasiado viejas* para seguir viviendo cuando sus nietos se casan y están a punto de ser a su vez padres. Antaño se abandonaba a las personas ancianas, sobre todo a las que habían enviudado, y se las dejaba morir. Actualmente, en las aldeas sedentarizadas, ancianos y ancianas viudos viven como pueden, y es evidente que nadie les presta atención.

Crecimiento lento, continuidad y relaciones simbióticas

Como ya se ha dicho, el desarrollo fisiológico de los seres humanos obedece a la misma energía vital que hay en las hojas, los brotes y las plantas de crecimiento rápido, pero la maduración social de los adolescentes requiere la aplicación de un tipo distinto de crecimiento, el “crecimiento lento”. Antes de examinar el nexo que existe entre la regeneración de los huertos de palmeras de chontaduro y la dinámica social de los grupos de *huaomoni*, voy a insistir en la relación entre crecimiento lento, la madera dura de chontaduro y la continuidad de las generaciones.

Los puntos del bosque donde se encuentran todos los huertos de chontaduro son conocidos, pues cada uno está asociado con determinados grupos de *huaomoni*, y se consideran de modo explícito como fruto del quehacer de los antepasados: *monito memeiri qui inani* (pertenecen a nuestros abuelos). Al igual que otros muchos grupos amazónicos, los Huaorani sedentarios plantan árboles de chontaduro en sus huertos y alrededor de sus viviendas, aunque al parecer no lo hacían antes. Conviene señalar que cuando las familias no están de acuerdo con el jefe de la aldea y la abandonan para irse a vivir con parientes suyos en otros asentamientos (actitud rara y peligrosa), destruyen metódicamente todos sus árboles de chontaduro, pero no así sus plantaciones de banana y mandioca. Más aún, cada cual distingue los árboles de chontaduro que ha plantado él mismo o su familia de los huertos tradicionales que siguen visitando cada año y que indican dónde se encon-

traban los asentamientos de generaciones anteriores. Estas visitas se mantienen no sólo porque el fruto de chontaduro es un alimento de primer orden, sino también porque representan un vínculo importantísimo entre las generaciones pasadas y presentes de “nosotros-humanos”. Es ese vínculo el que hace del bosque un “medio donante”, ya que los vivos, al recibir alimento del pasado (se estima que los frutos son el resultado de las actividades y de la existencia de las generaciones anteriores), garantizan la alimentación de las generaciones venideras gracias a sus actividades presentes de *consumo*.

Los Huaorani hablan de los huertos de chontaduro con gran animación y alborozo, pues son para ellos fuente de orgullo, seguridad y diversión, el signo material y concreto de la continuidad. Duran más que las vidas humanas. Cuando los cruzan, recuerdan a los fallecidos, por lo general un abuelo o bisabuelo de alguno de los miembros de más edad de los grupos que salen a recolectar frutos. Como estos huertos se forman muchas veces a partir de semillas depositadas en torno a hogares que llevan mucho tiempo abandonados, suele haber restos domésticos (fragmentos de ollas de arcilla o de hachas de piedra) medio desenterrados, otra confirmación más de que “los abuelos” vivieron allí. Aunque los huertos bien arraigados podrían autopropagarse¹⁵, la dispersión de las semillas ocasionada por la intervención humana contribuye evidentemente a su reproducción.

El calendario de los Huaorani aporta una prueba más de la importancia cultural del chontaduro y de cómo el vínculo establecido entre distintas generaciones de “nosotros-humanos” – materializado en los huertos de chontaduro – cumple también una función primordial en la reproducción de los monos. El año está dividido en tres estaciones, que no corresponden, como en muchas culturas amazónicas, a la posición cambiante de los astros, sino a una serie de procesos de maduración relacionados con los ciclos de fructificación del chontaduro¹⁶. La primera estación, o “estación del fruto del chontaduro”, va de enero a abril. Viene después la “estación de los monos gordos”, que se termina en agosto. También los humanos, como los monos, engordan con esa dieta de temporada, y se ríen al pensar que sus cuerpos se vuelven más grandes y blandos. La carne de mono adquiere un color amarillento y resulta más blanda y apetitosa. Dicen que casi se deshace en la boca y es tan deliciosa de comer “porque las hembras están ahora preñadas”. Sigue a ésta la “estación del algodón salvaje”, en la que reina la abundancia de *kapok*, elemento esencial de los pertrechos de caza¹⁷.

Los meses de febrero a abril suelen ser los de mayor movilidad, y los grupos de *huaonomi* convergen en los lugares donde están madurando los frutos. Durante estos meses, su principal preocupación consiste en encontrar un equilibrio entre sus ganas de celebrar espléndidas ceremonias libatorias¹⁸ y la necesidad de dejar frutos suficientes para que los monos coman, engorden y se reproduzcan.

En la estación en que el chontaduro da fruto es cuando se vive con más intensidad el nexo que une a las generaciones actuales y las pasadas, puesto que los antepasados abastecen con abundancia a sus descendientes. Se acusa a los monos y a otros animales que comen este fruto de “robar” un alimento que pertenece legítimamente a los seres humanos, pero como así engordan y se reproducen, hay que permitirles participar de la generosidad de los antepasados. Los monos tienen un territorio limitado, y sus familias se reproducen paralelamente a las humanas, aunque más deprisa. Si estos animales fueran maltratados, por ejemplo, no dejándoles bastantes frutos para comer, podrían *robar las semillas* y con ese robo se acabaría todo. Por consiguiente, la relación simbiótica que une a personas, animales y palmeras es percibida como necesaria para asegurar la renovación y el crecimiento.

La caza proporciona nuevas pruebas de esta simbiosis entre hombres y monos. Antes de la introducción de las armas de fuego, a mediados del decenio de 1970, sólo se practicaban dos tipos de caza: la de especies de la bóveda (monos y algunos pájaros) con cerbatana y la de pecaríes de collar con lanzas muy largas de madera¹⁹. Es importante señalar que, aunque las armas estén fabricadas con el mismo material – madera de chontaduro endurecida al fuego -, la práctica de la caza con cerbatana, así como su significación, suponen algo sistemáticamente opuesto a la caza con venablo.

Matar y cazar son dos cosas bien distintas en la mente de los Huaorani. No se “mata” a los animales de la bóveda, se los caza, a diferencia de los animales de presa, como el jaguar o el águila real, que no cazan, sino matan. Cazar, *oöinga ënqui pö*, quiere decir “recoger” (literalmente, “traer carne muerta a casa”), y salir de cacería, *oönte go*, “ir a soplar”. La caza es relativamente abundante en el territorio de los Huaorani; pájaros y monos proliferan en todo el bosque, sus territorios son limitados, y su comportamiento, dictado en gran medida por sus hábitos alimentarios, predecible. La caza con cerbatana, actividad más bien individual que obliga muchas veces a trepar a los árboles, la practican los hombres, y ocasionalmente las mujeres, durante sus frecuentes correrías por el bosque, y representa la fuente más regular de aprovisionamiento de carne. Hablando de cazar monos, los Huaorani afirman que no basta el impulso de la flecha envenenada, que es el curare lo que *mata* al animal, como si trataran de minimizar el nexo de causalidad entre cazar (el acto de soplar) y matar (la muerte del mono). Además, no sacrifican a las crías de las monas cazadas ni se las comen, sino que las guardan como “mascotas” y les dan de mamar.

De hecho, cabe considerar las viviendas de los Huaorani, atestadas (debido a las actividades recolectoras y al uso de la cerbatana) de animales adoptados y productos del bosque, como una prolongación de la relación simbólica resumida por los huertos de chontaduro que maduran en los lugares de antiguos asentamientos. Las viviendas son una prueba clara de que no hay oposición espacial entre los espacios domesticados y los salva-

jes, ni entre los animales del bosque y los habitantes de la vivienda. Las mascotas no son animales domesticados, sino *adoptados*, y, como tales, reciben el mismo trato que los miembros de la familia. A los pájaros y monos se les dan bananas y otros frutos para comer, y a las águilas reales, monos cazados; a su muerte son enterrados decorosamente. El hecho de que los hombres y mujeres maduros se conviertan en chamanes adoptando a “hijos de jaguar” ilustra también el fenómeno muy extendido de la adopción, aunque simbólica en este último caso.

Como ya se ha dicho, la caza con venablo, actividad esporádica, colectiva, ruidosa y sangrienta, se opone a la caza con cerbatana. De hecho, la primera se llama “matar” (*tapaca huenonani*). Aunque no es éste el lugar para explayarse sobre la asimilación de la caza con venablo a la guerra (véase Rival 1992: cap. 2), es importante señalar que los venablos son de madera de chontaduro. Por un mito que explica el doble origen de la madera muy dura y los venablos mortales, sabemos que antes de que el hijo del sol les informara de la existencia de las palmeras chontaduro, los Huaorani utilizaban madera de balsa para fabricar sus venablos, pero éstos eran demasiado romos y blandos para matar, de modo que, indefensos, llevaban una existencia miserable, a merced de “caníbales” y enemigos poderosos. Es evidente que este mito presenta los venablos de chontaduro como un elemento esencial para preservar una identidad étnica propia y la continuidad de los grupos de *huaomoni*.

***Manihot esculenta*: la fragilidad del crecimiento rápido y la expansión social**

Ya he indicado al principio de este artículo que los Huaorani tienen una visión del bosque –que viven como “medio donante”– propia de cazadores-recolectores. Trataré ahora de mostrar que la continuidad de los huertos de chontaduro y las simbiosis en que se basa pueden explicar mejor su confianza en el bosque y su desinterés por los cultivos continuos²⁰. Aunque no son fundamentalmente horticultores, cultivan *Manihot esculenta* (mandioca dulce), y voy a referirme ahora a la significación específica de esta actividad, explicando primero las peculiaridades de la gestión de recursos que practican los Huaorani, resumiendo sus prácticas de cultivo y analizando, por último, las fiestas libatorias rituales en función de una simbología del crecimiento. Sostengo que la gestión de los recursos, el cultivo de los huertos y las libaciones rituales se organizan según la misma lógica cultural que distingue el crecimiento lento del crecimiento rápido. De modo aún más explícito, la mandioca dulce se identifica con la balsa, por caracterizarse ambas por un crecimiento rápido y no reproductivo. Esta identificación explica la resistencia a cultivar de estos indígenas (muy rara en la Amazonía), así como su asociación de la horticultura con la guerra.

Como ya sabemos, los Huaorani pasan buena parte de su tiempo vagando por el bosque, unas veces recogiendo alimentos en un radio inferior a 5 km desde la vivienda comunal, otras alejándose de ella hasta una veintena de kilómetros. Consideran estas correrías por el bosque satisfactorias y productivas en la medida en que regresan con los productos necesarios. Suelen pasar más tiempo subidos en los árboles que en el suelo, y recogen gran cantidad de frutos y semillas germinadas, alimento muy apetitoso que se encuentra debajo de ciertos árboles. Muchas especies semicultivadas “se cultivan en el bosque”, para tenerlas siempre a mano en las expediciones: por ejemplo, vides para envenenar a los peces a orillas de los riachuelos, árboles frutales en determinadas pistas de caza, y bananos y plátanos en los claros naturales que sirven de base para las cacerías.

Los cultivos de los Huaorani, en comparación con la norma en horticultura, requieren un mínimo de esfuerzo humano, poquísima tecnología y ningún conocimiento mágico. Pese a que las técnicas son muy elementales, sin chamiceras y con una tala mínima de árboles, se dice que el cultivo de huertos, “hacer algo fatigoso en el bosque”, da tanto trabajo y obliga a tantos esfuerzos y padecimientos como transportar pesadas cargas. Antes de que empezaran a encontrarse cada vez más fácilmente utensilios de metal a partir del decenio de 1930, los claros del bosque se desbrozaban con hachas de piedra, y los huertos se cultivaban y limpiaban de malas hierbas con machetes de bambú. Las viviendas comunales se construían en la cima de las colinas, donde los claros naturales del bosque son más frecuentes y los huertos más fáciles de limpiar.

En los huertos se cultiva fundamentalmente mandioca, que es lo que significa exactamente el nombre que tienen en Huaorani, *quehuencori*. Las variedades de esta planta se distinguen principalmente por el dulzor relativo de las raíces y la velocidad de su crecimiento, y la mayoría de las que cultivan los Huaorani producen raíces comestibles en 4-6 meses. Aunque conocen las variedades silvestres de la mandioca y pretenden que sus antepasados las transplantaron a los huertos cuando no existían las variedades domesticadas, es evidente que hace muchísimo tiempo que conocen la mandioca dulce²¹. No obstante, diversos factores indican que la horticultura huaorani es incipiente y está muy poco desarrollada. En primer lugar, sólo conocen variedades de mandioca dulce, al parecer las de raíces más dulces y jugosas de toda la Amazonía, al punto que muchos se las comen crudas en el mismo huerto. En segundo lugar, ignoran los preparativos complicados que aplican cultivadores expertos como los Shuar y los Quechua, o como los Tukano, que cultivan mandioca amarga. Incluso en la actualidad, la mandioca se suele hervir simplemente y machacar en el agua, lo mismo que la banana cocida, bebida principal de los Huaorani. No se deja que fermente mucho y se convierta en una bebida alcohólica fuerte, ni siquiera cuando se le añade la saliva. En tercer lugar, los huertos siempre han sido de dimensiones comparativamente modestas (15 m x 18 m) y

apenas bastan hoy para el consumo diario de las familias sedentarias. Incluso en las aldeas con escuela, que es donde más se necesita la mandioca, sólo un tercio aproximadamente de las familias cultivan huertos y dan de comer a los que no lo hacen, de conformidad con la obligación de compartir propia de la relación tradicional huésped-anfitrión (Rival 1992: 172-89).

Todas estas observaciones confirman que los Huaorani hacen un uso esporádico de la mandioca cultivada, orientado a la celebración de fiestas y no a la subsistencia. Pueden pasar meses sin mandioca, y, cuando deciden cultivarla, es con la finalidad expresa de organizar grandes ceremonias libatorias en las que participan parientes lejanos y aliados, a diferencia de las fiestas con bebida no alcoholizada de chontaduro, a las que sólo están invitados los “nosotros-humanos”. Como alimento festivo que recrea artificialmente la abundancia de la temporada de frutos de esa palmera – don de generaciones anteriores –, la mandioca puede servir para limitar la fragmentación de la sociedad huaorani en grupos relacionados de *huao-moni*.

Antes de ocuparnos de esta cuestión, es preciso examinar brevemente la relación que existe entre el cultivo de mandioca y el crecimiento de las plantas en términos más generales. La mandioca se conoce como “la cosa que vive, es vida” y la raíz como “cosa comestible”. Hay indicios de que los Huaorani piensan que la mandioca se propaga de modo parecido a la balsa, pues, al igual que ésta, aprovecha la luz abundante que penetra por las aberturas de la bóveda para crecer y madurar muy deprisa. Los Huaorani favorecen la dispersión abundante de la mandioca más que su reproducción *in situ*, a la manera de los hábitos alimentarios de las aves que contribuyen a diseminar ampliamente las semillas de balsa. Esta forma de entender la propagación explica bien por qué los Huaorani apenas arrancan las malas hierbas de los huertos y nunca utilizan una misma parcela más de una vez, salvo hoy en día en las aldeas sedentarizadas. Arrancar las malas hierbas y utilizar el mismo huerto varios años implican todo un sistema de producción agrícola totalmente ajeno a la preferencia de los Huaorani por las actividades de extracción. Otra práctica ilustra bien la asociación entre la mandioca y la balsa: se azotan con grandes hojas de balsa los manojos de tallos listos para plantar, con objeto de revitalizarlos transfiriéndoles la energía de crecimiento rápido de esta planta, al igual que se hace, como ya se ha dicho, con los niños pequeños. Es evidente, pues, que la mandioca pertenece a la categoría de especies de crecimiento rápido y vida corta. La preferencia por plantarla en los claros naturales que abre la caída de los grandes árboles sobresalientes es otra prueba más de la estrecha relación establecida entre la mandioca y la balsa, ya que ambas necesitan la aparición repentina de la luz y un nuevo espacio para desarrollarse. Por esta misma razón, *Manihot esculenta* difiere de *Bactris gasipaes*, que sólo puede crecer a la sombra.

Examinemos ahora la preparación ritual de las raíces de mandioca y el simbolismo de las ceremonias libatorias. Buena parte de cuanto vamos a decir se aplica también a las ceremonias libatorias en las que se consumen bebidas de frutos de palmera o banana, con la diferencia de que las que se celebran con cerveza de mandioca son más formales y ritualizadas. Cuanto mayor es el número de invitados, mayor es la plantación y más se dejan crecer las raíces. El motivo es de lo más obvio y pragmático, pero merece la pena destacar las implicaciones sociales y culturales de ese mayor crecimiento. Como más adelante se explica, la mandioca dulce, además de facilitar una mejor integración social, satisface una pasión cultural por la abundancia y la plenitud. La decisión de celebrar una ceremonia libatoria de mandioca suele depender de un matrimonio, que se convierten en los "amos de la fiesta" y dirigen todas las faenas preparatorias. La mandioca recogida se apila en una sala de fiestas especialmente construida por los miembros de la vivienda de la pareja. Las raíces se asan ligeramente a la brasa sin pelar y, una vez peladas, se entierran en un hoyo por espacio de diez días, durante los cuales los "amos" tienen que seguir una dieta especial y someterse a una serie de restricciones: no pueden salir de la sala de fiestas y nadie puede penetrar en ella; deben descansar y comer exclusivamente mandioca hervida; las relaciones sexuales quedan expresamente prohibidas. A los diez días, cuando la mandioca desprende un olor "intenso y dulce", se saca la pulpa del hoyo, se machaca, se mastica y se guarda en recipientes de gran tamaño.

Para los Huaorani, la transformación que experimenta la mandioca para la fiesta es un cambio de raíz a fruto, y dicen que, al sacarla del hoyo, es "tan dulce como un fruto", lo que tiene su importancia, habida cuenta de la omnipresencia de los frutos en todas las demás fiestas libatorias. El hecho de que a veces se llame a la pareja que organiza la ceremonia *ahuene*, expresión que literalmente significa "del árbol", refuerza la idea de que esa lenta transformación convierte las raíces de mandioca en frutos. Esa expresión, que habitualmente se aplica a los grandes árboles solitarios tan admirados, significa también "persona importante" o "jefe", e igualmente se dice en ocasiones de los cabecillas de grupos domésticos o grupos de *huaomoni*. La íntima asociación entre árboles, frutos y festejos se pone también de manifiesto en la comparación de sí mismos que hacen los invitados a la ceremonia con los pájaros concentrados en un gran árbol cargado de frutos. Durante toda la noche cantan:

*Nosotros humanos somos como pájaros, al igual que ellos disfrutamos
apurando hasta la última gota. Cada cual va a lo suyo. Así vivían
nuestros antepasados, y así vivimos nosotros.*

Es importante insistir, teniendo presente mi propósito en este artículo, en la experiencia y las prácticas concretas de la vida diaria más que en el saber

ritual relacionado con la bebida, motivo por el que me centro más en la alegría y la satisfacción que produce a los Huaorani consumir a raudales zumos de frutas "como pájaros en un árbol con frutos" que en analizar el simbolismo y el sentido metafórico innegables de pájaros y frutos. Sea cual fuere el significado de las metáforas que emplean e independientemente de toda profunda interpretación simbólica que quiera darse a esa experiencia ritual, las ceremonias libatorias son ante todo y sobre todo la forma de compartir la temporada de frutos. En esencia, la fiesta consiste en ofrecer la abundancia como si fuera natural y en que los invitados sean puros consumidores, como los pájaros atiborrándose de frutos en temporada.

Según los botánicos, dos tercios de las plantas fanerógamas que existen en el mundo crecen únicamente en los trópicos, donde, gracias a la extraordinaria diversidad del bosque húmedo, se ha desarrollado la compleja red de relaciones entre polinización por las aves y plantas con flor²². La mayoría de ellas se valen de pájaros, murciélagos y monos para dispersar las semillas (Collins 1990: 70-2). Los Huaorani, con su profundo conocimiento del bosque que constituye su medio y, en particular, de las costumbres alimentarias de los animales, no sólo saben que la reproducción de las plantas depende enteramente de éstos, sino también que los polinizadores y dispersores de semillas "hacen su trabajo" al comer hasta saciarse y desperdigarse después en todas direcciones, de modo que, hagan ellos lo que hagan, además, durante la fiesta, al consumir una taza tras otra de zumos de fruta cumplen la misma función polinizadora que las aves reproduciendo el *ahuene*. Si se da por sentado que *ahuene* no se dice únicamente de un individuo o una pareja, sino que es una denominación aplicable a la totalidad del grupo de *huaomoni*, se entiende mejor toda la significación que tiene la transformación de las raíces de mandioca en fruto y se perciben las diferentes consecuencias sociales de las ceremonias en las que se consume fruto de chontaduro y las ceremonias libatorias de mandioca.

Así como los huertos de chontaduro representan la continuidad social de nexos endógamos centrados en parejas de hermanos y hermanas casados entre sí, los huertos de mandioca representan la expansión social y las nuevas alianzas matrimoniales fuera de los límites de los *huaomoni*. Estos huertos son sinónimos de una mayor sociabilidad, del crecimiento de la prole y la proliferación de las familias, y están asociados con períodos de estabilidad, paz y abundancia, en los que las familias "enemigas" se reúnen para festejar y celebrar matrimonios, y en los que no hay enemistad, combates ni muertes. Felicidad se dice "otra ronda de zumo de mandioca reímos alegremente", lo que muestra que la mandioca es el fundamento específico de la hilaridad con aliados potenciales. Estas alianzas son azarosas y han de ser estrictamente controladas y dirigidas por jefes poderosos. El carácter político y la peligrosidad de las ceremonias libatorias de mandioca se pone de manifiesto en la obligación de los invitados masculinos de clavar en un tronco de palmera, a su llegada, cuatro o cinco lanzas cargadas con sus

intenciones personales antes de entrar en la sala e incorporarse a la fiesta. Estas alianzas no se pueden reproducir con tanta facilidad como las que se dan entre parejas de hermanos y hermanas que casan a sus hijos. Cuando comentan la dificultad de casarse fuera del grupo de *huaomoni*, los Huaorani aluden a veces al hecho de que los huertos de mandioca no duran, dando así a entender que los matrimonios endógamos sí, a semejanza de los huertos de chontaduro.

Los huertos de mandioca sirven para una sola ceremonia libatoria, lo que obliga a abrir nuevos desmontes y a replantar continuamente. Como los desmontes son de pequeñas dimensiones, apenas mayores que los claros naturales del bosque, y quedan abandonados inmediatamente después de la cosecha, la balsa y otros árboles pioneros los invaden enseguida. En menos de tres años, el crecimiento del bosque secundario convierte en realidad tangible la asociación metafórica entre los amos de la fiesta y un gran árbol con frutos, entre los participantes en el festejo y los pájaros, y entre el producto de los huertos y los frutos. En cierto sentido, los huertos de mandioca facilitan el desarrollo de la balsa y de los árboles pioneros a los que pretenden imitar. Por otra parte, los huertos de chontaduro siguen dando fruto, alimentando a los descendientes de aquellos a los que deben su existencia y permitiendo la reproducción de las familias de monos. También los huertos atraen a los animales, sobre todo a tapires, venados y grandes roedores, pero tradicionalmente los Huaorani no comen su carne. Así pues, a diferencia de los huertos de palmeras, los de mandioca no crean una simbiosis entre seres humanos, animales y plantas.

Además, la confianza en los jefes *ahuene* puede ser de corta duración, y la violencia puede acabar con ellos como el rayo derriba los árboles más altos y sobresalientes (*ñeñe ahue*), que arrastran en su caída los árboles próximos y dejan grandes claros en la bóveda del bosque. Por eso dicen los Huaorani que a los periodos de paz y crecimiento siguen siempre otros de destrucción y casi extinción. Los *ahuene* dan con profusión, pero su abundancia ofrecida no es tan segura ni fiable como la cosecha estacional de los frutos de las palmeras de los antepasados.

Conclusión

He tratado de mostrar en este artículo que el crecimiento es una noción primordial en la mentalidad huaorani. Estos indígenas, al igual que todos los indígenas amazónicos, viven en grupos locales autónomos y se dedican a la caza, la pesca, la recolección y la horticultura, pero esta afirmación no significa gran cosa, ya que hay múltiples maneras de entender y organizar estas actividades. Por ejemplo, muchos aborígenes de la región tienen una visión dual del mundo en la que cultura y naturaleza se oponen (véase, v. gr., Seeger 1981), y transforman material y simbólicamente su medio cre-

ando espacios domesticados - huertos y viviendas - en oposición a los espacios salvajes. Como ya he dicho, la horticultura - y más concretamente el cultivo de la mandioca - es un arte sumamente complejo entre los Shuar (Descola 1986) y los Quechua (Whitten 1985), dos grupos de indígenas cuya producción agrícola ha abastecido durante siglos a misioneros, comerciantes y viajeros, y que en la actualidad mantienen estrecho contacto con los Huaorani. Estos, sin embargo, son muy poco aficionados a la horticultura, y sus plantaciones de mandioca, cultivadas para dar fiestas y no para el consumo diario, introducen escasísimas transformaciones reales o simbólicas en el bosque. Por otra parte, sus huertos de chontaduro tienen su origen en relaciones simbióticas perpetuadas por el consumo y no son plantados. Desde un punto de vista botánico (Clement 1992: 70-1), la mandioca dulce y el chontaduro son especies domesticadas, pero los Huaorani no cultivan por medios tradicionales ninguna de las dos. La domesticación no sólo implica control, intervención y transformación planificadas - elementos todos ellos contrarios a su ideal de abundancia natural y "medio donante" -, sino que presupone, además, la dependencia de plantas cuyo crecimiento es mucho más rápido en comparación con el desarrollo humano y los procesos de maduración.

Además de aclarar las estrategias que los Huaorani aplican a la gestión de los recursos, el crecimiento, que es tanto una propiedad de la vida social como un proceso vital, explica también por qué las familias y los grupos sociales pasan por unos ciclos de desarrollo cortos y otros largos. Si bien el crecimiento afecta evidentemente *por igual* a todas las formas de vida, ello no significa forzosamente que los procesos humanos se conceptualicen en función de categorías vegetales, ni que el crecimiento se emplee como metáfora para describir los procesos sociales. Mediante su participación activa y directa en el mundo, los Huaorani saben (es decir, perciben) que los árboles crecen y maduran según ritmos distintos y, basándose en ello, establecen una distinción fundamental entre los organismos vivos que crecen despacio y perduran como grupo, y los que crecen rápidamente, pero desaparecen. Según esta distinción, el proceso de desarrollo de los huertos de chontaduro, que crecen y viven en una escala temporal proporcionada al paso de las generaciones humanas, es paralelo al de los grupos de *huaomoni*. Esos huertos, que son la materialización del quehacer humano en el pasado, se reproducen gracias a las relaciones duraderas establecidas por la endogamia y la celebración de fiestas. En la medida en que su crecimiento y el de los grupos locales forman un proceso continuo e interconectado, la historia de los Huaorani y la historia natural del chontaduro coinciden.

Con esta explicación de lo que representa el crecimiento en la mente y en la práctica de los Huaorani vuelvo a mis observaciones iniciales. A la vista de las numerosas pruebas que he aportado, cabe preguntarse por la categoría ontológica del crecimiento: ¿Tiene un sentido conceptual, simbó-

lico o metafórico? No me propongo discutir aquí el simbolismo de los hechos sociales ni el carácter innato de los símbolos. Mi única intención, más modesta, es subrayar simplemente que el crecimiento pertenece ante todo a la esfera del saber práctico o, por decirlo con palabras de Atran, del sentido común "al que se deben los datos sobre fenómenos que los individuos corrientemente perciben" (1990: 252). Percibido, experimentado y conceptualizado, el crecimiento es un saber sobre el mundo y, como tal, es un conocimiento perceptivo no mediatizado que ordena las relaciones sociales entre seres humanos, así como entre éstos y otros organismos vivos. Pero el crecimiento ha pasado a ser también un símbolo e incluso un ritual. Una vez formado el concepto, se interpreta e imagina y se vuelve a construir, por ejemplo, en forma de la energía vital transmitida por simpatía a los niños o la complementariedad de maderas duras y maderas blandas. Evocado metafóricamente en el curso de las ceremonias libatorias, origina la sazón del fruto y se convierte en maduración. Transformado en una propiedad abstracta y vaga que puede sacarse de su contexto orgánico y aplicarse al orden social, el crecimiento adquiere una perspectiva más evocadora y simbólica que conceptual, como cuando los huertos de mandioca, de rápido crecimiento y elevada producción, sirven para propiciar nuevas alianzas políticas y matrimonios exógamos. Ahora bien, este tipo de simbolismo perdería todo su poder si algunas familias y algunos árboles no crecieran más despacio que otros. □

Notas

- 1 El trabajo sobre el terreno con los Huaorani se realizó entre enero de 1989 y junio de 1990, con el apoyo de la Fundación Wenner Gren para la Investigación Antropológica y fondos adicionales de la Linnean Society de Londres. Este artículo se basa en una ponencia presentada por primera vez en noviembre de 1992, en el seminario de antropología de la Escuela de Economía de Londres. Deseo dar las gracias a los participantes por sus aportaciones y críticas, en particular a H. Reid. Estoy muy agradecida a M. Bloch, G.T. Prance, T. Ingold (que propuso el título del artículo), H. Moore y P. Rivière por sus múltiples y valiosas sugerencias. Debo un agradecimiento muy especial a Hastings Donnan y a algunos lectores anónimos que me propusieron algunos cambios de redacción. La responsabilidad del producto final es, desde luego, mía.
- 2 La expresión se hizo popular al publicarse el artículo de Bird-David (1990) en el que sostiene que los pueblos recolectores y cazadores "consideran su medio ambiente como donante" y que "su sistema económico se caracteriza por modos de distribución y relaciones de propiedad que se construyen más bien en función del don, como en el seno de la familia, que en función de la reciprocidad, como entre parientes" (1990: 189).
- 3 "Recolectores de subsistencia", que responde bien a la norma indiferenciada de obtención de alimentos y materiales en el bosque, podría ser una denominación más adecuada. La caracterización de los seres humanos por sus

actividades de subsistencia ha provocado serios problemas terminológicos en la Amazonía, si bien los especialistas en la región suelen definir a las poblaciones con las que trabajan como cazadoras y horticultoras. Ahora bien, la mayoría se resistiría mucho a considerar a grupos amazónicos marginales, los Huaorani por ejemplo, como “cazadores-recolectores”, y sostendría que la literatura sobre este tipo de sociedades no es aplicable a la Amazonía (Lévi-Strauss 1968; Lathrap 1973; Arcand 1981). Su actitud me parece una reacción a las influencias deterministas y evolucionistas de las primeras tipologías culturales sudamericanas (con el concepto de “devolución cultural”, por ejemplo) y de algunos estudios sobre los cazadores-recolectores. Esta postura implica, sin embargo, una excesiva uniformidad cultural y no permite explicar suficientemente las variaciones culturales entre grandes horticultores como los Shuar, Canelos Quechuas, Napo Quechuas y Tukanos, por un lado, y recolectores de alimentos que se desplazan mucho más, como los Huaorani, Cuiva, Sirionó o Maku, por otro.

- 4 Forma adjetival derivada del sustantivo *huao* (persona, ser humano) y *-rani* (indicador de plural).
- 5 Uno o tal vez dos subgrupos siguen protegiendo su aislamiento absoluto ocultándose, desplazándose constantemente y matando a cuantos tratan de forzarlos a relacionarse. Conocidos como “Aucas”, vocablo quechua que significa “salvajes”, hablan una lengua emparentada con el Ssabela, un lenguaje único y sin clasificar que ha sido confundido con el dialecto zaparoano (Rival 1992: 50-7). Antaño vivían próximos a los Záparo por el sur y el sudeste, pero éstos fueron diezmados por la esclavitud y las enfermedades durante el periodo de prosperidad del caucho (Whitten 1978; Reeves 1988). Cuando los supervivientes záparo encontraron refugio entre los indígenas de la *montaña* (Canelos Quechua y Shuar) a principios de siglo, los Huaorani se extendieron por sus territorios abandonados. En la actualidad viven rodeados por indígenas quechua de las tierras bajas y colonos blancos que se han desplazado gradualmente hacia el este, tendencia que se ha acelerado de modo espectacular desde el auge del petróleo a comienzos del decenio de 1970.
- 6 Los Huaorani tienen varias palabras para referirse a las distintas especies de Ochroma y Cecropia. Llamam a una *gocopahuè* (el árbol que viene y va), a otra *mānimèhuè huèhuè* (arbolillo tierno).
- 7 Los Huaorani nunca han utilizado madera de balsa para construir balsas. Sorteaban los ríos, y cuando se veían obligados a atravesar uno, incluso muy cargados con bultos, preferían doblar árboles en cada orilla y atarlos unos a otros formando un arco.
- 8 Clement sostiene que *B. gasipaes* es la única palmera domesticada de América. Ha identificado al menos diez clases (“las clases morfológicamente distintas desarrolladas por seres humanos en diferentes zonas geográficas”), algunas de las cuales presentan un aumento de peso del fruto próximo a 5000%. Basándose en las modificaciones sustanciales por él observadas en determinadas variedades, llega a la conclusión de que hace más de 12.000 años que se viene controlando y cultivando *B. gasipaes* (Clement 1992: 75-6).
- 9 Posey (1985; 1988), que ha trabajado mucho con los Kayapo del centro de Brasil, ha comunicado una información ecológica similar. Para él está claro que los Kayapo no se limitan a adaptarse a su medio ambiente natural, sino que lo *fabrican*; así, por ejemplo, crean y mantienen parcelas de bosque en la sabana. Basándose en estos hallazgos, sugiere que la asombrosa diversidad ecológica del bosque húmedo

- amazónico podría deberse a la intervención del hombre (por medio de una planificación consciente o una gestión no deliberada de los recursos).
- 10 La palabra es una combinación de *tei* (duro) y *ahuè*. En el vocabulario de los Huaorani, el término *ahuè* es polisémico, pero su significado central es “madera”. Basándose en numerosas pruebas semánticas y lexicográficas, Witkowski y col. (1981) han sostenido que el concepto de madera es anterior al de árbol, y que sólo recientemente se ha convertido “árbol” en una categoría en sí. Atran (1990: 278) ha criticado este punto de vista, afirmando que el tamaño (los árboles son más altos que los humanos adultos) y no la madera es la característica determinante de la forma biológica “árbol”. Me parece que la forma de pensar de los Huaorani da prioridad a la madera, aunque por razones diferentes a las que avanzaban Witkowski y col. En primer lugar, se reconoce el crecimiento como un proceso similar en hombres y árboles, que se diferencian por su longevidad. En segundo lugar, las características determinantes de las palmeras – su madera dura y sus frutos abundantes – se atribuyen a su crecimiento comparativamente lento.
 - 11 Un hombre que deja de comer determinadas carnes durante el embarazo de una mujer reconoce su paternidad y la hace pública. Se cree que los tabúes que pesan sobre la carne de ciertos animales protegen al feto o al niño de la diarrea, esto es, de la licuefacción, asegurando así el fortalecimiento o “endurecimiento” del cuerpo.
 - 12 Véase Chaumeil (1988) para un análisis a fondo de la visualización antropomórfica de los chamanes de la energía vital. Chaumeil sostiene que la noción de poder en la Amazonía guarda estrecha relación con la capacidad de controlar la energía.
 - 13 Se trata de una emoción compleja, mezcla de rabia, odio y bravura. En los hombres es signo de fuerza moral y determinación.
 - 14 Para los Huaorani, es la lluvia, *dai*, la que deposita la arcilla blanca, *dai*, en los cauces poco profundos. Se trata de un elemento esencial. Las mujeres fabrican con ella marmitas para hervir la carne – el alimento principal -, y en tiempos de guerra se bebe, mezclada con agua, como sustitutivo de la comida. Así pues, una capa de arcilla remite al ámbito doméstico (las marmitas y la cocción) y a la supervivencia (la bebida que se consume en la huida).
 - 15 Los especialistas no se ponen de acuerdo sobre este punto. Clement cree que *B. gasipaes* no puede sobrevivir mucho tiempo al abandono (1992: 75).
 - 16 Descola (1986: 82) señala que los Achuar, cuyo calendario se basa en la posición de los astros y que acogen la estación en que fructifica el chontaduro como un periodo de abundancia, no parecen conceder a este fruto particular importancia simbólica. Sin embargo, los Shuar celebran todos los años la vuelta de la estación de los frutos de esta palmera con complicados ritos de fertilidad en torno a los cuales se estructura su calendario.
 - 17 El *kapok*, especie de borra utilizada como relleno y como pluma, facilita el paso de las flechas a lo largo del interior acanalado de la cerbatana. Es interesante señalar que el *kapok* se obtiene en grandes cantidades del árbol más sobresaliente de la bóveda del bosque, *Ceiba petrandia*.
 - 18 La bebida para las ceremonias se prepara extrayendo las semillas, machacando la pulpa y mezclándola con agua, sin dejar que fermente y se convierta en alcohol.
 - 19 Sólo se cazaban con regularidad estos tres tipos de animales, y los Huaorani de cierta edad siguen manifestando la mayor repugnancia por la carne de tapires, agutíes y capihuaras, presas frecuentes de la mayoría de los pueblos amazónicos. Aunque los Huaorani comen sin asco alimentos importados como

- arroz, azúcar o avena, e incluso toman café, jamás se les ocurriría probar carne de vaca, cerdo o ni siquiera tapir.
- 20 La diferencia que establecen Ingold (1993a) y Bodenhorn (1989) entre "trust" y "confidence" no es aplicable en este contexto, porque los Huaorani no entienden la abundancia natural como el resultado de relaciones morales entre personas o entre personas y animales. Uno y otro término ponen de relieve su habilidad y su saber, así como el quehacer, la habilidad y el saber de la generación anterior, y no un contrato moral entre cazadores y presa. Además, de sus alusiones a la generación anterior está ausente toda idea de sanción de los antepasados (Bird-David 1990).
 - 21 Según Lathrap (1973), la domesticación de la mandioca en la Cuenca del Amazonas se produjo entre 5.000 y 7.000 años a.C. Es la planta nutritiva más importante de las regiones tropicales.
 - 22 El bosque húmedo de Ecuador es especialmente reputado por su abundancia de plantas polinizadas por las aves (Profesor Prance, Director del Real Jardín Botánico, comunicación personal).
- * "El crecimiento de las familias y de los árboles: la percepción del bosque de los Huarani", de Laura Rival es la traducción del inglés realizada por Roberto Álvarez-Orgaz del artículo titulado "The growth of family trees: understanding huaorani perceptions of the forest" publicado en la revista *Man*, nº 28, pp.635-652, 1993.

Bibliografía

Arcand, B.

1981: "The Negritos and the Penan will never be Cuiva". *Folk* 23, pp. 37-43.

Atran, S.

1990: *Cognitive foundations of natural history: towards an anthropology of science*. Cambridge: University Press.

Ballick, M.J.

1979: "Amazonian oil palms of promise: a survey". *Econ. Bot.* 33, pp. 11-28.

Bird-David, N.

1990: "The giving environment: another perspective on the economic system of gatherer-hunters". *Curr. Anthropol.* 31, pp. 189-196.

1992a: Environment, metaphor and culture: hunter-gatherers in Asia, Africa and North-America compared. Ms ASA Conference: Anthropological Perspectives on Environmentalism.

1992b: "Beyond 'the original affluent society': a culturalist reformulation". *Curr. Anthropol.* 33, pp. 25-47.

Bloch, M.

1992a: *Prey into hunter: the politics of the religious experience*. Cambridge: Univ. Press.

1992b: "What goes without saying: the conceptualization of Zafimaniry society". En *Conceptualizing society* (ed.) A. Kuper. Londres: Routledge.

Bodenhorn, B.

1989: *The animals come to me, they know I share: Iñukiap kinship, changing economic relations and enduring world views on Alaska's north slope*. University of Cambridge.

- Chaumeil, J.P.**
1988: El poder vegetal : ideología del poder en una sociedad amazónica. Manuscrito.
- Clement, C.**
1988: "Domestication of the Pejibaye palm (*Bactris gasipaes*): past and present". En *Advances in economic botany* (ed.) M. Balick. Nueva York: Botanical Gardens.
1992: Domesticated palms. *Principes* 36, pp. 70-8.
- Collins, M.**
1990: *The last rain forests. World conservation atlas* (gen. Ed.) M. Beazle, Londres.
- Descola, P.**
1986: *La nature domestique*. París: Maison des Sciences de l'Homme.
1992: "Societies of nature, and the nature of society". En *Conceptualizing society* (ed.) A. Kuper. Londres: Routledge.
- Duke, K.**
1977: "Palms as energy sources: a solicitation". *Principes* 21, pp. 60-2.
- Hastrup,**
1989: Nature as historical space. *Folk* 31, pp. 5-20.
- Ingold, T.**
1993a: "From trust to domination: an alternative history of human-animal relations". En *Animals and society: changing perspectives* (eds.) A. Manning y J. Serpell. Londres: Routledge.
1993b: "Hunting and gathering as ways of perceiving the environment". En *Beyond nature and culture* (eds) K. Fukui y R. Ellen. Oxford: Berg.
- Lathrap, D.**
1973: "The "hunting" economies of the tropical forest zone of South America: an attempt at historical perspective". En *Peoples and cultures of native South America* (ed.) D. Gross. Nueva York: Doubleday.
- Lévi-Strauss, C.**
1962: *Le totémisme aujourd'hui*. París: Presses Universitaires de France.
1968: "The concept of primitiveness". En *Man the hunter* (eds.) R. Lee y I. DeVore. Chicago: Aldine.
- Morris, B.**
1987: "Whither the savage mind? Notes on the natural taxonomies of a hunting and gathering people". *Man* (N.S.) 11, pp. 542-57.
- Newman, A.**
1990: *Tropical rain forest*. Nueva York: Facts on File.
- Posey, D.**
1985: "Native and indigenous guidelines for new Amazonian development strategies: understanding biodiversity through ethnoecology". En *Change in the Amazon*, vol. 1 (ed.) J. Hemming. Manchester: Univ. Press.
1988: "Kayapo Indian natural resource management". En *People of the tropical rainforests* (eds.) J.S. Denslow y C. Padlock, Berkeley: Univ. of California Press.
- Reeves, E.**
1988: "Cauchu uras: lowland Quechua histories of the Amazon rubber boom". En *Rethinking myth and history* (ed.) J. Hill. Urbana: Univ. of Illinois Press.
- Richards, P.**
1992: Natural symbols and natural history. Manuscrito. Conferencia de la ASA: Anthropological Perspectives on Environmentalism.
- Richards, P. W.**
1964: *The tropical rainforest: an ecological study*. Cambridge: Univ. Press.

Rival, L.

1992: Social transformations and the impact of formal schooling on the Huarani of Amazonian Ecuador. Tesis, University of London.

Seeger, A.

1981: *Nature and society in central Brazil: the Suyu Indians of the Mato Grosso*, Cambridge, MA: Harvard Univ. Press.

Whitten, N.

1978: "Amazonian Ecuador: an ethnic interface in ecological, social, and ideological perspectives". *IWGIA Document 34*.

1985: *Sicungu runa: the other side of development in Ecuador*. Urbana: Univ. of Illinois Press.

Witkowski, S.R., C. Brown y P. Chase.

1981: "Where do trees come from?" *Man* (N.S.) 16, pp. 1-14.

MAPAS CARNALES. EL TERRITORIO Y LA SOCIEDAD YAMINAWA

Oscar Calavia Sáez

PPGAS-Universidade Federal de Santa Catarina

Al respecto de los territorios indígenas brasileños suele pensarse que hay poco que decir y demasiado que hacer; que conceptos y argumentos están claros, y que no hay más que llevarlos a la práctica. A primera vista, el caso de los Yaminawa parece ser, precisamente, un triunfo –menos común de lo que se quisiera– de la aplicación de las leyes en vigor y del reconocimiento de los derechos indígenas expreso en la constitución brasileña de 1988.

Los Yaminawa se distribuyen actualmente, en el estado brasileño de Acre, en trece pequeñas aldeas agrupadas en siete lugares diferentes. Dos de ellos, la Tierra Indígena (T.I.) Mamoadate y la T.I. Cabeceiras do Acre, son territorios reconocidos y garantizados por las instituciones oficiales. Muy cerca de éstas persisten algunos otros pequeños asentamientos muy semejantes, aunque de ocupación informal, en los ríos Iaco y Purús.

Tierra indígena/río	Aldea	Población
Cabeceira do Rio Acre	Ananaia	70 habitantes
Cabeceira do Rio Acre	São Lourenço	52 habitantes
Cabeceira do Rio Acre	Igarapé dos Patos	29 habitantes
Mamoadate (Rio Iaco)	Betel	70 habitantes
Mamoadate (Rio Iaco)	Cujubim	42 habitantes
Rio Caeté	Buenos Aires	36 habitantes
Rio Caeté	Extrema	30 habitantes
Rio Iaco	Guajará	67 habitantes
Rio Iaco	Asa Branca	10 habitantes
Rio Purus	São Paulino	61 habitantes
Rio Purus	Caiapucá	45 habitantes
Ciudad - Brasília	Samaúma	11 habitantes
Ciudad - Rio Branco	Diversos	30 habitantes
Total		553 habitantes

(Fuente: Coutinho Jr. 2001)

El reconocimiento de las dos áreas oficiales se consiguió, a decir verdad, sin grandes movilizaciones o conflictos. Este se benefició de un clima propicio

creado por otras reivindicaciones indígenas, de una coyuntura política favorable y principalmente de la falta de grandes intereses blancos en el lugar; también, claro está, de la agilidad política de los líderes yaminawa, el apoyo decidido de organizaciones pro-indígenas y el de los propios agentes de la Fundação Nacional do Índio (FUNAI). La T.I. Cabeceiras do Rio Acre, de cuyos habitantes provienen la mayor parte de los datos que serán aquí expuestos, fue considerablemente aumentada en 1992¹, al incluirse en ella los intersticios que restaban entre ella y otras áreas de protección oficial, incluyendo la T.I. Mamoodate, con la que acabó formando un área indígena continua.

Ese triunfo del que vengo hablando se ha visto empañado, sin embargo, por el uso precario que los Yaminawa han dado a su territorio. En Cabeceiras do Rio Acre, por ejemplo, los Yaminawa han ejercido un control muy limitado sobre su área: antes de la reciente reocupación del Igarapé dos Patos, una jornada aguas arriba de São Lourenço e Ananaia, sólo se les encontraba en la pequeña franja fronteriza con el territorio "blanco" que forman estas últimas. Eso no pasa de ser un caso límite de la tasa de ocupación común de las áreas indígenas en Brasil, que se entienden como territorios de caza y tránsito tanto como de asentamiento, ni ha supuesto mayores problemas dada la bajísima densidad demográfica de la región, especialmente en el lado peruano de la frontera. Nada garantiza, sin embargo, que esa falta de presión sobre el territorio perdure indefinidamente, sobre todo si alguna vez prosperan las obras de la carretera BR 317, y con ellas el proyecto secular de una carretera transoceánica, que atraería un flujo considerable de colonos. Más grave es el hecho de que incluso en esa franja la presencia yaminawa sea muy mala, debido a un movimiento periódico hacia la ciudad, que ausenta constantemente a una parte importante del grupo, o debido a las repetidas separaciones de segmentos del grupo que se han instalado en otras áreas, en algunos casos después de penosas permanencias en la ciudad (Coutinho Jr. 2001).

Este último proceso ha llevado a la creación de los otros asentamientos que figuran en el cuadro. Las dos aldeas del río Caeté, ocupadas a mediados de los años 90 con el patrocinio de la FUNAI, órgano oficial de la política indigenista brasileña, se encuentran en una situación muy compleja, pues a pesar de no ser objeto de disputa, su historia se aleja en exceso del modelo que sirve habitualmente para legitimar la posesión indígena, es decir, la ocupación inmemorial o tradicional. Las alternativas posibles dividen a los indigenistas, que se inclinan sea a tramitar por la vía común el reconocimiento como "tradicionales" de las nuevas tierras, sea a proponer su compra por el gobierno del estado del Acre, lo que supondría la novedad de una reserva indígena ajena a la órbita federal brasileña². En cuanto a los asentamientos urbanos, exponen a sus habitantes a gravísimos problemas de subsistencia, salud y seguridad, a los que nos referiremos más adelante. En suma, el éxito legal de las reivindicaciones territoriales indígenas no parece

En la estación en que el chontaduro da fruto es cuando se vive con más intensidad el nexo que une a las generaciones actuales y las pasadas, puesto que los antepasados abastecen con abundancia a sus descendientes. Se acusa a los monos y a otros animales que comen este fruto de “robar” un alimento que pertenece legítimamente a los seres humanos, pero como así engordan y se reproducen, hay que permitirles participar de la generosidad de los antepasados. Los monos tienen un territorio limitado, y sus familias se reproducen paralelamente a las humanas, aunque más deprisa. Si estos animales fueran maltratados, por ejemplo, no dejándoles bastantes frutos para comer, podrían *robar las semillas* y con ese robo se acabaría todo. Por consiguiente, la relación simbiótica que une a personas, animales y palmeras es percibida como necesaria para asegurar la renovación y el crecimiento.

La caza proporciona nuevas pruebas de esta simbiosis entre hombres y monos. Antes de la introducción de las armas de fuego, a mediados del decenio de 1970, sólo se practicaban dos tipos de caza: la de especies de la bóveda (monos y algunos pájaros) con cerbatana y la de pecaríes de collar con lanzas muy largas de madera¹⁹. Es importante señalar que, aunque las armas estén fabricadas con el mismo material – madera de chontaduro endurecida al fuego –, la práctica de la caza con cerbatana, así como su significación, suponen algo sistemáticamente opuesto a la caza con venablo.

Matar y cazar son dos cosas bien distintas en la mente de los Huaorani. No se “mata” a los animales de la bóveda, se los caza, a diferencia de los animales de presa, como el jaguar o el águila real, que no cazan, sino matan. Cazar, *oöinga ënqui pö*, quiere decir “recoger” (literalmente, “traer carne muerta a casa”), y salir de cacería, *oönte go*, “ir a soplar”. La caza es relativamente abundante en el territorio de los Huaorani; pájaros y monos proliferan en todo el bosque, sus territorios son limitados, y su comportamiento, dictado en gran medida por sus hábitos alimentarios, predecible. La caza con cerbatana, actividad más bien individual que obliga muchas veces a trepar a los árboles, la practican los hombres, y ocasionalmente las mujeres, durante sus frecuentes correrías por el bosque, y representa la fuente más regular de aprovisionamiento de carne. Hablando de cazar monos, los Huaorani afirman que no basta el impulso de la flecha envenenada, que es el curare lo que *mata* al animal, como si trataran de minimizar el nexo de causalidad entre cazar (el acto de soplar) y matar (la muerte del mono). Además, no sacrifican a las crías de las monas cazadas ni se las comen, sino que las guardan como “mascotas” y les dan de mamar.

De hecho, cabe considerar las viviendas de los Huaorani, atestadas (debido a las actividades recolectoras y al uso de la cerbatana) de animales adoptados y productos del bosque, como una prolongación de la relación simbólica resumida por los huertos de chontaduro que maduran en los lugares de antiguos asentamientos. Las viviendas son una prueba clara de que no hay oposición espacial entre los espacios domesticados y los salva-

jes, ni entre los animales del bosque y los habitantes de la vivienda. Las mascotas no son animales domesticados, sino *adoptados*, y, como tales, reciben el mismo trato que los miembros de la familia. A los pájaros y monos se les dan bananas y otros frutos para comer, y a las águilas reales, monos cazados; a su muerte son enterrados decorosamente. El hecho de que los hombres y mujeres maduros se conviertan en chamanes adoptando a "hijos de jaguar" ilustra también el fenómeno muy extendido de la adopción, aunque simbólica en este último caso.

Como ya se ha dicho, la caza con venablo, actividad esporádica, colectiva, ruidosa y sangrienta, se opone a la caza con cerbatana. De hecho, la primera se llama "matar" (*tapaca huenonani*). Aunque no es éste el lugar para explayarse sobre la asimilación de la caza con venablo a la guerra (véase Rival 1992: cap. 2), es importante señalar que los venablos son de madera de chontaduro. Por un mito que explica el doble origen de la madera muy dura y los venablos mortales, sabemos que antes de que el hijo del sol les informara de la existencia de las palmeras chontaduro, los Huaorani utilizaban madera de balsa para fabricar sus venablos, pero éstos eran demasiado romos y blandos para matar, de modo que, indefensos, llevaban una existencia miserable, a merced de "caníbales" y enemigos poderosos. Es evidente que este mito presenta los venablos de chontaduro como un elemento esencial para preservar una identidad étnica propia y la continuidad de los grupos de *huaomoni*.

***Manihot esculenta*: la fragilidad del crecimiento rápido y la expansión social**

Ya he indicado al principio de este artículo que los Huaorani tienen una visión del bosque —que viven como "medio donante"— propia de cazadores-recolectores. Trataré ahora de mostrar que la continuidad de los huertos de chontaduro y las simbiosis en que se basa pueden explicar mejor su confianza en el bosque y su desinterés por los cultivos continuos²⁰. Aunque no son fundamentalmente horticultores, cultivan *Manihot esculenta* (mandioca dulce), y voy a referirme ahora a la significación específica de esta actividad, explicando primero las peculiaridades de la gestión de recursos que practican los Huaorani, resumiendo sus prácticas de cultivo y analizando, por último, las fiestas libatorias rituales en función de una simbología del crecimiento. Sostengo que la gestión de los recursos, el cultivo de los huertos y las libaciones rituales se organizan según la misma lógica cultural que distingue el crecimiento lento del crecimiento rápido. De modo aún más explícito, la mandioca dulce se identifica con la balsa, por caracterizarse ambas por un crecimiento rápido y no reproductivo. Esta identificación explica la resistencia a cultivar de estos indígenas (muy rara en la Amazonía), así como su asociación de la horticultura con la guerra.

haber garantizado el futuro de los Yaminawa, y ni siquiera parece haber atendido a las necesidades presentes.

El caso yaminawa demuestra -y muchos otros casos a lo largo y ancho del Brasil lo demostrarían, también, a partir de otras premisas- que el territorio indígena sigue siendo una cuestión abierta aun cuando se haya hecho, repetidamente, lo que se consideraba suficiente. En los casi treinta años que va durando ese proceso, dígame la verdad, se ha pensado poco, o nada, en lo que podríamos llamar “noción yaminawa de territorio”.

La sedentariedad inestable

Los Yaminawa son buen ejemplo de lo que suele llamarse pueblos de la tierra firme, o interfluvio amazónico. Cazadores y horticultores de roza -cultivadores de yuca y mucho más de plátano-, la disminución de la fauna o de la fertilidad del suelo ocupado los llevan a desplazarse en intervalos cortos, regulares y de escasa amplitud. También, hay que decirlo, a retornar continuamente a los mismos enclaves, lo que no impide que los blancos vecinos los califiquen erróneamente como “nómadas”. La tendencia a abrir las rozas en selva secundaria, formada por árboles de rápido crecimiento como las embaúbas (*Cecropia*), es un factor más -si es que no vale más la pena tomarlo como índice- de esta tendencia a los cortos plazos. Los huertos abandonados se reutilizan pocos años después, y entre tanto suelen ser visitados para aprovechar los árboles frutales que quedan en ellos. Lo mismo ocurre con los lugares de habitación, con la salvedad de que en este caso se hace necesario evitar aquellos que han quedado convertidos en cementerios por la muerte de alguno de sus ocupantes.

En su conjunto, los desplazamientos “vegetativos” son cortos aunque constantes, probablemente lo han sido siempre, y han ido disminuyendo su alcance en los últimos decenios. Hay en ello una clara diferencia con el periodo previo a la pacificación de sus relaciones con los blancos, que hasta los años cincuenta los forzaban a huidas constantes y sobre todo a alejarse de los cursos fluviales que permitiesen un mínimo de navegación -y los expusiesen así a amenazas externas. En términos generales ha habido un ligero desplazamiento hacia el este, desde la región del Purús peruano donde se situaban aún en los años 50, hasta la localización actual. La asistencia ofrecida por las instituciones oficiales brasileñas, interesadas en fijar poblaciones indígenas en su frontera cuando no se disponía de población alternativa, ha jugado un cierto papel en esta tendencia³.

Al repasar la memoria yaminawa, principal objeto de la investigación que realicé entre ellos entre 1991 y 1993 (Calavia 1995), llama la atención la escasez de topónimos vernáculos. Salvo raras excepciones sin especial relevancia, todos los topónimos del pasado son topónimos brasileños, y lo mismo puede decirse de los nombres actuales de las aldeas, en general

heredados de ocupantes blancos. Esto nos remite a un tópico de la etnología de las Tierras Bajas: la falta de profundidad de la memoria, que en general se hace notar en la genealogía, pero que, como en este caso, puede extenderse a la toponimia, y generar un espacio “alienado”, que además presenta esa misma refracción *ad infinitum* de una misma corografía que se puede identificar en tantas regiones de la Amazonia (Renard Casevitz 1993; Carneiro da Cunha 1998): en todas partes encontraremos un Javari, un Río Blanco, un Apuí o un Seringal Petrópolis. La tierra yaminawa está ligada a una memoria corta, a la biografía de los vivos; carece de “monumentos”, de hitos singulares que sirvan como referencias permanentes e inequívocas. Testimonios del pasado y procedentes de poblaciones vecinas (Calavia 2001; 77) hablan de marcas territoriales que los Yaminawa instalaban en playas o en caminos para desaconsejar el paso a eventuales intrusos, o de senderos anchos abiertos en la selva en los que, según se sabía, los Yaminawa atacaban a todo aquel que no fuese “desnudo”, lo que sugiere un tipo de frontera más matizada. Esas marcas territoriales –por lo demás, extremadamente perecederas: flechas clavadas en el suelo, senderos- contenían mensajes para el enemigo, y nos han llegado a través de él, pero no son en absoluto marcas en la propia memoria.

Este panorama se ve compensado, es verdad, por la riqueza de las informaciones respecto de los pueblos con los que los Yaminawa han convivido a lo largo de ese tiempo: la ausencia de topónimos es el otro lado de una sobreabundancia de etnónimos. Los lugares de la memoria yaminawa no son sumariamente equivalentes unos a otros: ellos siempre se definen como lugares “al lado de los Shipibo y los Piro”, o “entre los Piro y los Catiana” o junto a los “Mastanawa, los Sharanawa y los Marinawa”. La desmedida proliferación de etnónimos que se observa siempre entre los grupos Pano, y muy especialmente en el subconjunto de los grupos “nawa” es para los etnólogos una fuente de confusión, pero para los Yaminawa es la forma peculiar de su erudición histórica. Cada asentamiento, cada migración se relaciona con la captura, la huida o la guerra con algún grupo con nombre propio.

¿Pero esa preeminencia de las gentes sobre las marcas espaciales no equivaldría, lisa y llanamente, a una negación de la territorialidad?

La extensión y el escenario de los mitos

No nos apresuremos por este camino. Una mirada superficial a la mitología –el camino real de cualquier indagación sobre los Yaminawa, narradores hábiles y teóricos poco asiduos⁴- no nos revela un conjunto de relaciones en el vacío, sino tramas itinerantes, en que las relaciones sociales son en esencia relaciones espaciales. La acción es siempre desencadenada por una partida o una llegada; los héroes matan, mueren o se transforman, pero

sobre todo andan. El detalle a veces enojoso que toman en las narraciones los desplazamientos (“marcharon una hora más”, “anduvieron un día entero”, “caminaron un día más”, pasaron dos, tres días -o semanas, o meses- caminando”), que podría parecernos a primera vista un simple recurso para escandir el tempo narrativo, sirve también para calificar a los personajes. Los dramas intrafamiliares suelen ocurrir en un campamento al que se ha ido a cazar o pescar, fuera de la aldea. Trayectos mayores ponen en contacto al protagonista con aliados cuyas costumbres desmienten, o casi desmienten, su condición humana (como ese cuñado que come pajarillos confundiendo con el mono araña, y al que debe enseñarse lo que es comida *verdadera*). Destinos más distantes son el blanco de expediciones de guerra contra un pueblo específico, o ponen en contacto al héroe con los límites de su mundo. De este vasto repertorio de odiseas entresacaré tres narraciones que comentaré brevemente.

La primera (mito 22 de mi colección⁵) pone en escena un grupo de hombres que sale en busca de piedras para hachas y se aventura por un gran río, como tal ajeno al ambiente habitual de los Yaminawa. Uno de ellos se ve abandonado por los otros, cuñados hostiles, en un islote en medio de la corriente, pero acaba por encontrar allí mismo, bajo la apariencia de serpientes acuáticas, a parientes de su mismo nombre, detentores de las manufacturas de metal y tejido; vuelve así a su aldea rico y capaz de vengarse de quienes habían querido perderle.

La segunda (mito 36) cuenta la peregrinación de un hombre que se pierde tras un ataque frustrado a la aldea de los enanos Nawawakawo. Buscando el camino de vuelta, va recalando en las moradas de casi todos los animales mayores de la mitología yaminawa -las anacondas, los pecaríes, el jaguar-, donde es bienvenido pero acaba siempre mostrándose un huésped inoportuno. Acabará encontrando una pariente humana casada con un monstruo caníbal, con la que huirá por fin en un trágico retorno a casa; en todo momento, sus anfitriones, o los animales a los que pregunta en el camino, le aseguran que su casa está cerca, le indican un huerto próximo que él mismo ha sembrado, el sendero por donde acabó de pasar su mujer.

El tercer mito (mito 43) es el de la visita al pueblo de Iri, en el que se reconoce sin dificultad el mismo argumento de narraciones que en otras mitologías refieren una visita al cielo. Nos habla de un grupo de hombres que ven todas las tardes aparecer tres mujeres jóvenes, cantando siempre la misma canción. Las oyen y las ven con toda nitidez, como si estuviesen allí mismo. Repitiendo una comparación que los Yaminawa, como otros pueblos de la región, aplican a las visiones chamánicas, las ven “como si fuese en la televisión”. Pero en realidad, exactamente igual que las figuras de la televisión, están lejos. Una y otra vez, los hombres se aventuran en su busca, pero andan y andan durante días o semanas sin llegar hasta ellas. Finalmente, dos hermanos deciden persistir en el viaje hasta alcanzar la

tierra de Iri, cueste lo que cueste. Se cargan de provisiones, o abren rozas en el camino, y al fin de meses de travesía llegan a la aldea de las muchachas maravillosas, un lugar ideal, en el que, torpemente, los héroes desperdician la oportunidad de conseguir una vida eterna, fácil y sin dolor para los humanos, cuando dan respuestas inadecuadas a las preguntas del Señor de Iri. Finalmente, vuelven a su aldea, esta vez con sorprendente rapidez, apenas a tiempo de avisar de un diluvio llegado desde Iri. En este relato podemos notar que los Yaminawa han abatido y proyectado en la tierra la mayor parte de una mitología celestial que otrora podía estar más desarrollada; pero vemos sobre todo cómo se condensan, en una fórmula simple, las nociones sobre el espacio que se presentaban de modo más abigarrado en las otras narraciones: la lejanía extrema no es sino la otra cara de la inmediata proximidad, la ida es virtualmente infinita, la vuelta es instantánea. Ya hemos visto cómo los otros héroes encuentran hermanos más allá de los límites del mundo conocido, o por el contrario se extenuan en un vagabundeo interminable alrededor de su propia habitación.

Territorio imaginario, territorio real

Pasar de ese espacio mítico al cotidiano no requiere demasiados esfuerzos. La imaginería y los escenarios de los relatos son conocidos y poco numerosos. En cuanto a la primera, tenemos los predadores o las presas habituales del cazador Yaminawa, que el viajero mítico, durante sus andanzas, tiene la oportunidad de conocer en su casa, con costumbres semejantes a las que le son familiares. En lugar de describir una lejanía poblada de monstruos, el viaje repliega lo ignoto sobre lo ordinario.

Tampoco la geografía de los mitos propone novedades: el interior de la selva, los ríos y los pequeños lagos del interfluvio, pequeñas aldeas sin nombre, designadas según el pueblo que las ocupa o según el parentesco establecido con ellos. En el límite, los grandes ríos y la ciudad, ésta ausente de los mitos, pero omnipresente en las visiones chamánicas obtenidas con la ayuda de la ayahuasca.

Esta alusión pasajera al chamanismo no es ociosa, pues es un buen motivo para subrayar que los viajes míticos y los viajes chamánicos se ajustan a un guión equivalente. Unos y otros pueden ser buenos ejemplos de esa epistemología que ha sido apropiadamente formulada como *perspectivismo* (Viveiros de Castro 1995), y que, aunque habitualmente referida a un modo de entender la relación entre sujeto y cuerpo, puede aplicarse del mismo modo a la relación entre los lugares y el *espíritu* de los lugares. Mal que pese a su propio exotismo, el perspectivismo es extremadamente desfavorable para la objetivación de diferencias exóticas: lo que el viajero de los mitos yaminawa hace es, como el chamán, relacionarse con sujetos –homólogos a él en último término– que sólo para quien permanece en su aldea (o

en su cuerpo, si nos referimos al no-chamán) mantienen su extrañeza. Lugares-sujeto, y no lugares-objeto: si nuestra noción de territorio está anclada en la objetivación –idealmente en la petrificación: piedras miliares, cerros, murallas- del espacio y de la memoria, ella se pierde necesariamente en una geografía cuyos componentes son vivos, móviles y dotados de intencionalidad⁶. La propia morfología de la región, podríamos decir cediendo a un cierto romanticismo paisajista, ayuda a ello, con la extrema mutabilidad de sus componentes –rápido crecimiento de la cobertura vegetal, variación del curso o las márgenes de los ríos y la falta de formaciones pétreas o de puntos de vista elevados que sugieran percepciones privilegiadas del espacio-. Convergamos: eso no es sólo un paisaje, sino una percepción del paisaje que, pese a todo el proceso colonial extendido sobre la Amazonía, depende aún de la mirada de sus primeros habitantes.

Si invertimos el sentido de esta comparación, la vida cotidiana de los Yaminawa, como aprendí muy a mi costa, evoca también el *perpetuum mobile* de los mitos, con la salvedad de que, en general, el río se ha convertido ahora en la vía principal de comunicación, llevando prácticamente al abandono los “varaderos” que servían antes para la comunicación entre aldeas o entre ríos. Basta tomar nota del modo en que se describen o anuncian los viajes, el tenor de los saludos y las despedidas (“he llegado”; “nos vamos”...), la prolijidad, tan sorprendente entre gentes tan poco esclavas del reloj, con la que se enumeran las horas y los minutos que separan a los viajeros de tal o cual caserío, playa o rápido. A lo largo de una travesía que se calcula como trayecto continuo, surgen en realidad continuas visitas a parientes yaminawa, a seringueiros o a “peruanos” – nombre que frecuentemente se da a los vecinos Manchineri, de lengua arawak-. Estos altos en el camino pueden reducirse a un saludo, pero muchas veces se alargan mediante una invitación a comer o eventualmente a pernoctar; y aún a falta de anfitrión, no faltan paradas para pescar, para perseguir un animal descubierto o intuido a la orilla, y, si hay suerte, para prepararlo y consumirlo. Pequeños campamentos pueden alargarse durante varios días la ida o la vuelta. Los viajes, para desasosiego del etnógrafo que haya tenido la pretensión de observar a los Yaminawa en “su aldea”, constituyen lo más extenso (y también lo más intenso, por la convivencia mucho más estrecha y continuada en medio del camino), del *cotidiano* de los Yaminawa⁷. Ellos han sabido incorporar como nadie ese axioma de la poética del viaje según el cual es la ruta, y no el destino final, lo que verdaderamente importa⁸.

La selva urbana

Ese destino final suele ser hoy por hoy la ciudad, cuyo interés para los Yaminawa atormenta e intriga a funcionarios o militantes del indigenismo.

Aunque los Yaminawa no dejen de aducir buenos motivos prácticos para esos éxodos -la atención médica, el cobro de pensiones-, éstos resultan difíciles de creer sin una fe profunda en esa razón práctica. Familias enteras se desplazan, exponiéndose a la desnutrición y a contagios y enfermado regularmente, para acompañar a un único paciente o para cumplir algún trámite. Y cuando faltan estos motivos, no falta por ello quien esté dispuesto a emprender un camino penoso para ir “a pasear” o a “vivir en la ciudad”. Los Yaminawa no tienen, a no ser en el caso de algunas elites indígenas vinculadas a las ONG o a la burocracia del Estado, un proyecto de vida concreto en la ciudad. Sus visitas, inauguradas o multiplicadas en la época en que la colaboración con ONG y FUNAI llevó a algunos líderes yaminawa a la ciudad, no son ensayos de proletarización de tráfugas de un interior deprimido; en su transcurso, los Yaminawa no pretenden “urbanizarse” sino mantener, en lo posible, una adaptación urbana de su modo de vida habitual. Eventuales ingresos por trabajos no cualificados están muy lejos de compensar el aumento vertiginoso de las necesidades en un ámbito en que, para escándalo de los Yaminawa, es necesario comprar incluso el terreno donde se va a construir una casa. En la ciudad, los Yaminawa se encuentran clamorosamente insolventes para hacer frente a los gastos que exige la mera subsistencia. Después de obtener lo posible de la FUNAI, o de los “líderes” instalados en la ciudad, recurren a la mendicidad, a una versión suburbial de la economía extractiva, pescando en el río o en las quebradas poco fecundas y a menudo gravemente contaminadas de la periferia, o recogiendo materiales o incluso alimento en los basureros. La mayor parte del tiempo, deambulan, beben (“es difícil que te inviten a comer, pero cualquiera invita a beber” como ellos dicen) o simplemente se detienen largo tiempo en la visión de las calles. Insisto en estos detalles -que desde la época de mi trabajo de campo se han convertido en tópico de la prensa local y de los informes oficiales a su respecto- para que no se racionalice indebidamente esta aproximación a la ciudad como una alternativa a las carencias de la selva. Los Yaminawa suelen oponer a su miseria en la ciudad la abundancia de alimentos y otros recursos de la aldea, e incluso gustan de imaginar la mayor autosuficiencia de que gozarían si actuasen “al modo de los antiguos”, usando utensilios cerámicos, cultivando algodón o tabaco, produciendo bebidas fermentadas a partir de la mandioca o cazando con arco y flecha. Aún sin recurrir a estos ideales nativistas, improbables hoy por hoy, parece claro que el flujo comercial y de servicios sería posible a un costo mucho menor, como lo muestran en la práctica pueblos vecinos (Kaxinawá o Ashaninka), o incluso algunas familias yaminawa cuya relación con el mundo de los blancos es mucho más reticente y selectiva. Esos viajes yaminawa que a primera vista pueden parecer fatales incursiones en el sistema mundial son, más bien, como los de sus héroes míticos, viajes alrededor de su propio universo.

Itinerarios sociales

Los viajes yaminawa, aparentemente tan “anómicos” –consecuencia y factor de su desagregación-, son a su modo también viajes estructurantes: no tanto porque ayuden a mantener vivas las relaciones con los parientes, sino sobre todo porque actualizan el cuadro de proximidades y distancias que dan sentido a esas relaciones. Los Yaminawa disponen de dos modos principales de describirse como conjunto. El primero evoca, con algunas variaciones, el modelo que otras etnografías –preferentemente sobre los Kaxinawá, cf. Kensinger 1995, Deshayes y Keifenheim 1982, y también sobre los Matís cf. Erikson 1996- han convertido en referencia para el conjunto pano: en síntesis, se trata de dos mitades unidas por los intercambios matrimoniales y exponentes polares de una dualidad de trascendencia general. En el caso de los Yaminawa del río Acre, son dos etnónimos, Xixinawa y Yawanawa, los que cumplen ese papel de mitades exogámicas. El segundo, también presente de forma más o menos explícita en la mayor parte de esa literatura –cf. por ejemplo Romanoff 1984 o Carid Naveira 1999- presenta a los Yaminawa como un conjunto potencialmente interminable de bandos vagamente patrilineares (también formados con el sufijo –nawa), que se mezclan o agregan a lo largo de la historia. Estos dos modelos, dualista y pluralista, incorporan un cierto bias de género. Fueron las mujeres las que más claramente me refirieron el modelo dual; la pluralidad de grupos nawa tiene un lugar preferente en el discurso de los hombres. Aunque mis datos, muy lejos de la densidad ideal de una etnografía, deban ser tomados con alguna prudencia, esta distribución de los modelos es consistente con sus otros atributos: la definición según mitades subraya la estabilidad, la alianza y las obligaciones de los maridos en relación con las familias de sus esposas. En cuanto al modelo pluralista, privilegia la adscripción de cada miembro al grupo del padre, subraya la cohesión del grupo local y da protagonismo a los grupos de hermanos cuya solidaridad tiene su momento de gloria en las peleas que acaban provocando la escisión de esos mismos grupos locales. Pero, cumpliendo la misma paradoja que se encuentra en los mitos, es entre estos grupos convertidos en “extranjeros” por una riña, que se encuentran antes o después las esposas o los compañeros para un nuevo asentamiento.

Las constantes secesiones yaminawa se han entendido en los medios indigenistas, a lo largo de estos años, primero como una huida de las exacciones de los blancos, después como un resultado de los conflictos con otras etnias (Manchineri, en particular). Más recientemente se han tenido en cuenta las desavenencias internas, poniéndose el acento en su potencial disgregador, que en último término podría llevar a la total disolución del grupo. No se suele tener en cuenta su otra cara: el reagrupamiento que suele seguir a cada escisión –el segmento saliente va a habitar con otro, o atrae terceros contingentes hacia su nueva localización-, y lo que es más, el valor

que esos desgajamientos tienen, corrido un cierto tiempo, para el establecimiento de relaciones matrimoniales. A diferencia de lo que ocurre por ejemplo entre los Kaxinawá, donde el privilegio discursivo de lo diametral favorece o, por lo menos, pone en primer plano políticas matrimoniales que unen reiteradamente las dos mitades, los Yaminawa suelen expresar una norma compleja de matrimonio y un énfasis en la corporalidad común de los co-residentes que restringe las opciones de matrimonio endogámico. La distancia, que es el olvido, corrige entonces ese exceso de impedimentos, haciendo que los hombres se vean casados con gran regularidad con “extranjerías”, sin salir sin embargo de un ámbito muy reducido en términos genealógicos.

El mismo panorama se obtiene, de modo aún más simple, si nos detenemos no en los agrupamientos, sino en las categorías que los califican. En ese caso nos encontraremos con dos o tres términos: en primer plano, *yura* (“cuerpo”, un término de valor pronominal que designa al *self* social y que connota el continuo intercambio de sustancias nutritivas o genésicas que lo fundamentan) y *nawa* (“extranjero” o “enemigo”⁹). En principio, *yura* y *nawa*, definidos por contraste mutuo, recubren toda la esfera de lo humano. Si hemos dicho “dos o tres” es porque el tercer término, *yurautsa* (“otro cuerpo”), como ya ha sido bien dicho por Keifenheim (1992), no llega a constituir una categoría; es más bien un lapsus que pone en cuestión la exhaustividad de la dicotomía *yura* y *nawa* o que, por decirlo de otro modo, nos recuerda que esa división diametral puede revelarse, si es vista bajo otra luz, como una estructura concéntrica, del mismo modo que el solecismo “más igual que otro” nos recuerda los presupuestos jerárquicos que tienen su guarida en el seno de las ideologías igualitarias. *Yura* puede designar estrictamente al grupo de co-residentes, o puede ampliarse para designar a todos los hablantes de la lengua, o a todos los indios. *Nawa* puede señalar solo a los blancos, o incluir a otros indios, o a cualquier *otro*. Pero estas sístoles y diástoles no son mecánicas ni instantáneas, y en el espacio que media entre ellas se abre esa tierra de nadie muy poblada del *yurautsa*, aliados de mis aliados, o familiares pero desconocidos, o enemigos de mis enemigos que no me han manifestado por lo pronto su amistad. Este juego, tan rico en virtualidades, de un eje diametral y un eje concéntrico, es como bien sabemos común –para no universalizar aquí más que lo necesario– a la mayor parte de las sociedades amazónicas (Viveiros de Castro y Fausto 1993). Pero lo que importa aquí es el contraste de los atributos que organizan las relaciones entre esos dos ejes. El eje diametral es capaz de *comprimir* todo el universo en una dualidad de parientes y no-parientes; a partir de los nombres personales ligados a las mitades, o del nombre de las propias mitades, cualquiera puede, en principio, situarse en cualquier aldea, incluso entre desconocidos, sabiendo cuál es su lugar, como muestran idealmente los mitos. En cuanto al concéntrico, no puede efectuarse sin una extensión tangible: es decir, un pariente distante es y debe ser un pariente a distancia.

Para que la relación pueda reciclarse y no se pierda, debe de hecho convertirse en algún momento, como hemos visto en el caso yaminawa, en un no-pariente, y así antes o después en un aliado y en un pariente próximo.

Así, un mapa ideal del territorio yaminawa debe abrir, por supuesto, un espacio para la convivencia y la reproducción de *yura*, el cuerpo social, pero debe también evitar una distancia excesiva de los Nawa, no sólo porque los bienes o servicios de éste sean necesarios¹⁰, sino sobre todo porque es en el trayecto hacia esa exterioridad donde el cuerpo social cumple sus ciclos. No hay una comunidad dentro de un territorio, sino, por así decirlo, un territorio dentro de un sistema de lazos y fronteras sociales. El tamaño y la localización del territorio yaminawa no se determinan hoy por hoy por un umbral ecológico (las referencias espaciales y las fuentes de subsistencia yaminawa pueden localizarse, dentro de esa vasta región, casi en cualquier lugar) sino sociológico. Para algunos pueblos vecinos, la paz con los blancos, la instalación de élites indígenas en la ciudad, y por tanto el desplazamiento a gran distancia del punto de encuentro con el exterior, han supuesto poco más que la abertura de una embajada; para los Yaminawa han supuesto una distensión dolorosa de su espacio social, de ese mapa carnal de sujetos-lugares. Un alargamiento desproporcionado que se intenta llenar con escasos medios demográficos y financieros.

Aunque no especialmente exigentes, los requisitos del espacio social yaminawa tienen pocas posibilidades de ser atendidos dentro del actual proceso de distribución del territorio. Con el reconocimiento y la demarcación de territorios indígenas tradicionales, el indigenismo brasileño -y en esto sus versiones oficiales o radicales no difieren sino en los matices- espera atender los deseos de una "comunidad indígena" de mantenerse junta, de persistir de acuerdo a modelos propios de vida y de conseguir un razonable aislamiento del mundo de los blancos. La sociedad nacional ha asumido (en exceso, como no dejan de sugerir los sectores "anti-indígenas", para los que el resultado es siempre "mucho tierra para poco indio") esos criterios "indígenas", por una parte "ecológicos" -lugares tradicionales de caza y pesca, zonas de deambulación o de recolección, espacio agrícola suficiente para la regeneración de suelos tratados a base de tala y quemado y por otra "simbólicos" -(lugares sagrados, cementerios, sedes históricas). Hoy por hoy resulta muy poco visible la amplia medida en que, con esa transacción, las sociedades indígenas han asumido un concepto sincrético de territorio, que exige tomar la extensión como dato a partir del cual se conforman las relaciones, y no al contrario, como podría haber ocurrido previamente. El espacio sociológico yaminawa que hemos estado describiendo -y que en poco se diferencia del que podría identificarse examinando otras muchas sociedades amerindias- es visto no como una de las posibles acepciones de la territorialidad, sino más bien como su antítesis, mostrando que la dicotomía de *ius sanguinis* y *ius solis*, tan permeable en la propia historia occidental, se enfatiza en un proceso que prevé la apropiación

ción y privatización exhaustiva del territorio¹¹. Si el caso yaminawa se presenta hasta hoy mismo como insoluble es porque en él no se ha llegado a la definición de ese espacio neo-indígena adecuado para una comunidad “precolombina” autorreferida, con su área vital y su universo simbólico circunscrito de modo más o menos generoso. Contra lo que suele repetirse, con excesiva comodidad, es la continuidad de ciertos modelos antiguos, y no la pérdida de la cultura, la que condena a los Yaminawa a sus desventuras suburbanas. Esta dificultad no se presentaría, o se presentaría al menos de otra forma, si los Yaminawa fuesen efectivamente nómadas o si presentasen una organización a-territorial exclusivamente basada en vínculos de sangre. Llegaría por otro lado a una cierta normalización si, según el proyecto expreso en una asamblea recientemente celebrada por un número crecido de Yaminawa (Coutinho 2001; 12), éstos se aplicasen en disminuir su movilidad y en “respetar a sus jefes”, es decir si el papel político de los jefes –que tradicionalmente se concentra en atenuar las disputas y las secesiones, en fortalecer la coresidencia y, en fin, en monopolizar en lo posible las relaciones con el exterior– alcanzase el nivel que tiene en poblaciones indígenas vecinas. Hasta el día de hoy, estas intenciones no han pasado nunca a la práctica.

Invariantes yaminawa

Lo que se ha dicho en este artículo depende de mis propias informaciones respecto de los Yaminawa de la aldea Cabeceiras do Rio Acre, aunque lo considero válido, en términos generales, para el resto de los grupos yaminawa. No podría ser de otro modo ya que no hago sino considerar el aspecto territorial de una configuración muy común entre las sociedades amazónicas. Si tuviese que precisar el alcance del etnónimo “Yaminawa” correría el riesgo de pecar por exceso –“Yaminawa” es un nombre que se ha dado a muchos grupos “salvajes” de la región en cuestión, no necesariamente vinculados por la lengua o la genealogía– o por defecto, ya que sería posible encuadrar dentro de una misma categoría a otros grupos conocidos por denominaciones diferentes, como los Sharanahua o los Yawanawa o Katukina del río Gregorio. Desde el punto de vista de los Yaminawa del Acre, existe continuidad con una parte de los Yaminawa peruanos –los del Purús– y con los bolivianos. No hay, por el contrario, ninguna vinculación con los Yaminawa de la aldea acreana de Igarapé Preto, en la cuenca del Juruá, y ello se puso de manifiesto en una situación interesante, cuando se consideró recientemente la mudanza, a la aldea de aquellos, de uno de los segmentos errantes del grupo del Acre: la coincidencia del nombre no fue un argumento válido para los interesados, que, fueran cuales fueran sus desavenencias con los parientes, no quisieron ir a un lugar tan alejado de ellos (Coutinho 2001;16). La considerable dificultad de

reunir informaciones homogéneas y actuales sobre los Yaminawa de tres países vecinos pero mal comunicados me impide trazar un cuadro más general; pero puedo, con la ayuda de un breve dossier amablemente cedido por Laura Pérez Gil y Miguel Carid Naveira, en trabajo de campo en esa región (Pérez Gil y Carid 2003), subrayar que es precisamente la situación aquí descrita, es decir, la movilidad ligada a la constante recombinación de los grupos, la que les otorga una cierta homogeneidad, o la que constituye, por así decirlo, el referente común del término yaminawa, sin importar las fronteras¹².

Río	Aldea	Población
Mapuya	Raya	82 habitantes
Juruá	San Pablillo	41 habitantes
Juruá	San Pablo	85 habitantes
Juruá	Coronel Portillo	41 habitantes
Juruá	Doradillo	79 habitantes
Juruá	Zancudo	26 habitantes
Juruá	Dorado	53 habitantes

(Fuente: Pérez Gil y Carid 2003)

Las aldeas yaminawa del Perú (de las que el cuadro adjunto enumera sólo las que se encuentran en la cuenca del Juruá) son el escenario de un constante vaivén de individuos o familias, de frecuentes escisiones y reencontros, que, como en los mitos, pueden ocurrir entre sujetos sin vínculos genealógicos (como los Yaminawa del Mapuya y los del Purús) que calculan su relación por medio del nombre. La diferencia entre su caso y el brasileño corre por cuenta de la mayor intervención de los órganos públicos y de las ONG en Brasil, pero no se debe exagerar su alcance. En Perú, no menos que en Brasil, motivos aleatorios se subordinan a la firme continuidad del movimiento, los viajes se cobran un tributo pesado, y los Yaminawa expresan la paradoja de “no poder vivir ni juntos ni separados”, tal vez porque en el espacio en que ellos piensan estas dos situaciones no pueden discriminarse de pleno derecho. □

Notas

- 1 Llevé a cabo en esa área el trabajo de campo correspondiente a mi tesis de doctorado (Calavia 1995), defendida en la Universidade de São Paulo, con el apoyo del Núcleo de História Indígena e do Indigenismo y la financiación de la FAPESP. El resultado de la ampliación referida fue un perímetro de 170

- kilómetros, con un área total de 76.680 ha., algo menor que la T.I. Ma-moadate.
- 2 Por lo general, en Brasil los Estados son instancias administrativas mucho más desfavorables para las reivindicaciones indígenas, que sólo tienen esperanzas de resolución en el ámbito federal. El estado de Acre, sin embargo, ha dado por dos veces consecutivas un triunfo aplastante a una coalición de izquierda en la que tiene una presencia destacada la llamada "Aliança dos Povos da Floresta", que reúne sindicatos de seringueiros y movimiento indígena, y supone una excepción favorable a este respecto.
 - 3 Los militares peruanos han hecho algo parecido en su frontera en el río Breu (Pérez Gil y Carid 2003), lo que de cualquier modo implica el mismo tipo de desplazamiento hacia el este.
 - 4 Aunque esta caracterización dependa de los objetivos de mi investigación y de los rumbos que ella tomó, no deja de sintetizar un aspecto peculiar de la sociedad yaminawa, como pude comprobar en una breve experiencia posterior entre los Yawanawa del río Gregorio, por lo demás tan próximos lingüística y culturalmente. En este caso, la exégesis de la historia y de la cultura son un discurso que precede y supera al relato, que a su vez se ofrece de modo mucho más reticente y selectivo: los Yawanawa, por ejemplo, hablan de las características ideales de su territorio, o explican su recelo ante los cursos fluviales mayores.
 - 5 La numeración de los relatos se refiere al apéndice de Calavia 1995.
 - 6 La subjetivación se extiende a lo que en términos naturalistas constituye el extremo de la objetividad: la geología. Un mito Yaminawa (mito 38) habla del secuestro de un grupo de mujeres por unos barrancos-espíritu (*barwayushi*), que no son simplemente, nota bene, "espíritus de los barrancos": el barranco-espíritu es al mismo tiempo una habitación idéntica a la humana y la forma asumida por una humanidad *otra*.
 - 7 Hay que decir asimismo que la vida en la aldea es también, al fin y al cabo, una continuación en escala reducida de los desplazamientos: una inspección del estado de los senderos que unen dentro de ella los diferentes caseríos proporciona el mapa más fiel de las relaciones entre sus miembros; un camino tomado por la maleza equivale a un pronóstico de secesión próxima.
 - 8 Cf. Una descripción análoga a ésta, en McCallum 1998.
 - 9 La literatura sobre grupos pano ha tratado asiduamente el concepto *nawa*. Cf. Keifenheim 1990, Calavia en prensa.
 - 10 En todo caso, la demanda de estos bienes y servicios se debe, mucho más que a su eficiencia (muy relativa, en las condiciones en que ella se da), al hecho simple pero enorme de que ellas son de origen nawa: el exotismo es un valor en sí, comparable en su forma pero superior en su intensidad al que nosotros mismos reconocemos.
 - 11 Los territorios indígenas son promovidos en Brasil como territorios sobre-determinados a la vez por fronteras espaciales, por fronteras genealógicas (la demarcación territorial suele ir acompañada por una clara restricción de los mestizajes) y por fronteras culturales (la ocupación debe amoldarse a patrones "tradicionales"), lo que está muy lejos de ser una tradición indígena, pero tiene sin embargo mucha razón de ser como única alternativa a la apropiación privada universal.
 - 12 Esos datos son coherentes también con las informaciones algo anteriores de Townsley (1988), y con las memorias recogidas por este, que pueden tal vez retrotraerse a los inicios del siglo XX.

Bibliografía

Calavia Sáez, O.

1995: *O nome e o tempo dos Yaminawa. Etnologia e historia dos Yaminawa do Alto Rio Acre*. Tesis doctoral en antropología. Universidade de São Paulo.

2001: "Los Yaminawa, antes y después de la paz. Contacto, guerra e identidad indígena en el sudoeste amazónico". *Estudios Latinoamericanos Poznan* 21; pp. 73-83
(en prensa) "Nawa, I-nawa: O social por paradoxo". *Ilha*. Florianópolis: PPGAS.

Carid Naveira, M.

1999: *Yawanawa: da guerra à festa*. Disertación de Maestría. Florianópolis: PPGAS-UFSC.

Carneiro da Cunha, M.

1998: "Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução". *Mana*, Rio de Janeiro 4 (1), pp. 7-22.

Coutinho, W.

2001: *Relatório de Viagem. Áreas de ocupação indígena ainda não regularizadas no Acre e sul do Amazonas. Instrução executiva n. 67/DAF*. Brasília: FUNAI.

Deshayes P. y Keifenheim, B.

1982: *La conception de l'autre chez les Kashinawa*. Tesis doctoral. Université de Paris VII.

Erikson, Ph.

1996: *La griffe des aïeux. Marquage du corps et démarquages ethniques chez les Matis d' Amazonie*. Paris: Peeters.

Keifenheim, B.

1990: "Nawa: un concept clé de l'alterité chez les Pano". Paris: *Journal de la Société des Americanistes*, 76 ; pp. 79-94.

1992: "Identité et alterité chez les Indiens Pano". Paris: *Journal de la Société des Americanistes*, 78 (2), pp. 79-93.

Kensinger, K.

1995: *How real people ought to live. The Cashinahua of Eastern Peru*. Waveland Press.

Mc Callum, C.

1998: "Alteridade e sociabilidade Kaxinauá. Perspectivas de uma antropologia da vida diária". São Paulo: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 13 (38).

Perez Gil, L. y Carid Naveira, M.

2003: *Territorialidad Yaminawa* (ms).

Renard-Casevitz, F. M.

1993: "Guerriers du sel, saulniers de la paix ". *L'Homme*, 126-128 , 25-43.

Romanoff, S.A.

1984: *Matses Adaptations in the Peruvian Amazon*. Tesis doctoral. Columbia University. UNI Ann Arbor.

Townsley, G.

1988: *Ideas of order and patterns of change in Yaminahua society*. Tesis doctoral University of Cambridge.

Viveiros de Castro, E.

1996: "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana*, 2 (2), 115-144.

Viveiros de Castro, E. y Fausto, C.

1993: "La Puissance et l'acte. La parenté dans les basses terres d'Amérique du Sud" *L'Homme* , 126-128; pp. 141-170.

HORIZONTES DE INTIMIDAD. PERSONA, PERCEPCIÓN Y ESPACIO EN LOS CANDOSHI

Alexandre Surrallés

*Centre national de la recherche scientifique,
Laboratoire d'anthropologie sociale, Paris*

Mucho se ha escrito sobre la relación íntima que los diferentes pueblos indígenas establecen con su territorio en el marco de sus cosmovisiones particulares. En muchas menos ocasiones se ha intentado describir concretamente en qué consiste esta relación. Cuando se ha hecho, a menudo se hace referencia a conceptos esotéricos que nada tienen que ver con la cultura indígena y mucho con los tópicos que se tienen de ella. Conocedores supuestos del mundo indígena invocan a espíritus cósmicos, madres de la tierra, comuniones panuniversales a través de la toma de alucinógenos y otros extraños conceptos y entidades amparándose en los estereotipos folclóricos típicos de la relación entre el indígena y su tierra, con el fin de legitimar ideologías de todo tipo, casi siempre profundamente reaccionarias. Algunas de las interpretaciones de los antropólogos son mejores pero solo porque son más discretas, gracias al pudor que, por suerte en este caso, envuelve el trabajo científico. Estas tienen que recurrir a conceptos como el de pensamiento pre-lógico, creencia y, más recientemente, simbolismo o metáfora, para dar cuenta de estas cosmologías. Sin embargo, con cualquiera de estos términos se está degradando implícitamente el pensamiento indígena al rango de los pensamientos desviados (hay que recordar que toda metáfora está en contradicción con la lógica, que es una anomalía semántica o una incongruencia, como dicen los especialistas de esta noción cf. Kleiber 1994). La pregunta que podríamos hacer es: ¿no serán nuestras propias presunciones de antropólogos y no el pensamiento indígena, los que resultan incongruentes al ser elevados al rango de metalenguaje explicativo de toda cosmovisión? ¿No sería mejor intentar explicar las cosmologías indígenas cuestionando nuestro propio aparato conceptual?

Una de las ideas más profundamente inscritas en la manera, "occidental" de describir la realidad es la dicotomía radical entre el sujeto y el objeto; donde el sujeto es capaz de poseer una representación del mundo y la reflexividad necesaria para situarse en él como persona individualizada, cuyos límites están establecidos por la silueta de su cuerpo. En contigüidad a esta "persona-individuo" se encuentran sus semejantes con los que comparte sobre todo la facultad del lenguaje, que consiste precisamente en hacer intersubjetiva esta representación reflexiva del mundo como único escape

al solipsismo. Todo ello conforma las facultades propias y exclusivas de la condición humana, más allá de la cual se extiende la naturaleza. Es decir, un campo ontológico particular donde todo acontece siguiendo las leyes de la causalidad al margen de la voluntad humana y que solo la objetividad permite conocer. Espacio objetivo de orden infinito regido quizá por un ente trascendental o por la inmanencia de una necesidad ineluctable, la naturaleza puede mostrarse bajo una apariencia caótica, pero esconde inevitablemente un sistema, cuya inteligibilidad la ciencia debe esclarecer. El naturalismo, como bien lo ha llamado Descola (este volumen) es en consecuencia una ontología erigida en epistemología, que encuentra "natural" sus propios presupuestos, como por ejemplo que existiría para toda tradición cultural una distinción entre sujeto y objeto, como la descrita. Con solo hacer el esfuerzo de prescindir de esta dicotomía, ciertos aspectos de lo que podríamos llamar el pensamiento amerindio de pronto aparecen fácilmente comprensibles, debido a que el sujeto y el mundo se encuentran distribuidos de manera muy diferente. De hecho, la admiración por este pensamiento de la mística esotérica y la desconfianza de un análisis racionalista limitado provienen del desafío intelectual irresoluble de querer abordar el discurso indígena sin un cuestionamiento previo de los conceptos que manejamos para comprenderlo. Porque tanto la mística como el racionalismo no prescinden de la dualidad en cuestión, con todo el equívoco que esto supone; el llamado "pensamiento mágico" puede ser el resultado de un diálogo de sordos, de un gran malentendido.

En este artículo me propongo describir elementos de un universo discursivo intentando hacer abstracción de esta dualidad en la medida de lo posible. Sobre la base de mi material de campo recogido con los Candoshi del Alto Amazonas, quisiera mostrar cómo el discurso indígena escapa a la dicotomía sujeto/objeto, o si se prefiere, a la dicotomía de la sociedad y la naturaleza, precisamente allí donde esta idea sería a priori más difícil de concebir, a saber, en la noción del espacio.

Este ejercicio no puede ser realizado si no tomamos en serio lo que los indígenas dicen, por paradójicos que puedan parecer sus enunciados. Esto supone un doble esfuerzo: describir este discurso, pero poniendo en duda permanente las herramientas epistemológicas y analíticas habituales. Simultáneamente debemos encontrar espacios donde la metodología así forjada se desenvuelva de una forma particularmente fecunda para explicitar elementos de significado de este discurso. Por ejemplo, la preeminencia de la percepción, que puede aparecer como una alternativa a la dualidad sujeto-objeto, como mostraré más adelante.

Aspectos de este proceder se están dando al interior de una cierta antropología que se desarrolla en la Amazonía, gracias a su propia evolución. Ésta es el fruto de la conmoción intelectual producida por el encuentro con pueblos indígenas sujetos de su historia, cualidad hasta entonces velada por una antigua tradición naturalista de varios siglos donde el amazónico

y sus sociedades eran objeto de la naturaleza. Las características particulares de esta revelación han permitido asimismo la eclosión de una etnología regional que no cae en la perspectiva, –siendo en cierta forma paralela– que se presenta como opuesta al naturalismo. Me refiero a los llamados estudios de contacto, también coloniales o de aculturación, donde se pretende dar cuenta de las dinámicas sociales inducidas por los efectos del contexto histórico y social nacional donde estas poblaciones se encuentran, ignorando la percepción que ellas mismas tienen de todo esto. Paralela al naturalismo, en consecuencia, por compartir la idea según la cual estas sociedades son el objeto de dinámicas que les exceden y que, por consiguiente, la glosa del discurso indígena tiene un interés limitado.

Por todo lo dicho, empezaré por una síntesis de la historia de la constitución de los estudios amazónicos y cómo estos pueden dar lugar a la primacía de la percepción como herramienta de conocimiento. Elementos de una teoría candoshi de la percepción serán expuestos a continuación para mostrar cuál es el paradigma donde los procesos de percepción y acción se inscriben para franquear aquellos de subjetivación y objetivización. Este será el paso previo a la descripción de las nociones candoshi del espacio y del territorio.

Antropología y percepción en la Amazonía

La antropología de las sociedades indígenas de las tierras bajas de América del Sur se ha convertido en estos últimos años en una de las etnologías regionales más vigorosas. La crónica de este interés creciente se remonta a tres décadas atrás. Hasta los años 70, la Amazonía indígena había sido, por un lado, el terreno de predilección de una ecología cultural donde lo social era determinado por la naturaleza¹ y, por otro, de un idealismo sociologista donde la sociedad era concebida como una noción a priori del análisis etnográfico concreto². La imagen que esta antropología proporcionaba de la Amazonía era la de un área cultural cuyas sociedades, diseminadas y ahistóricas, aparecían como arcaicas y fosilizadas en el tiempo. Estos estudios no hacían en realidad sino reflejar los vestigios de una larga tradición del pensamiento europeo que, de una manera o de otra, consideraba al indígena amazónico como sujeto pasivo de su destino. Ciertamente es que esta supuesta incapacidad para afrontar la historia se veía corroborada por un estado de aparente letargia política, que los pueblos amazónicos mostraban en comparación a la turbulencia de las sublevaciones coloniales y movimientos revolucionarios que marcaron el final de la descolonización y el nacimiento del tercermundismo en todo el planeta. Todo esto hacía de la Amazonía una región del mundo marginada y, paralelamente, un área cultural con una influencia muy marginal en el conjunto de la reflexión antropológica.

A partir del último cuarto de siglo hace irrupción un hecho que socava este estado de cosas secular: el nacimiento de las primeras organizaciones indígenas amazónicas. Estas organizaciones reclaman, bajo formas distintas, el derecho de los pueblos indígenas a ser actores vivos de su propio devenir. Esto tiene una implicación directa sobre el trabajo de la antropología, que de pronto debe dar cuenta de estos discursos indígenas forjados precisamente contra la hegemonía del discurso "occidental" o "colonial". Simultáneamente, el número de antropólogos que empiezan trabajos de campo en las tierras bajas aumenta y los resultados en términos de artículos y monografías no se dejan esperar. Estos antropólogos disfrutan, además, de una mejor formación y mayor grado de profesionalización que los de la generación precedente. Por consiguiente, los trabajos de campo son más prolongados y los datos mejor contrastados y comparados con los estudios de historia y de lingüística que también empiezan a desarrollarse paulatinamente. Si hasta los años 70 se habían escrito unas 50 monografías, esta cifra se ha multiplicado por cuatro en los dos decenios posteriores y sigue en aumento hoy en día³.

La salida de la marginalización de la Amazonía pasaba por enfrentar el problema que suponía adaptar las herramientas epistemológicas heredadas de substratos etnográficos ajenos a los nuevos fenómenos e instituciones que aparecían. Es decir, a pesar de que formen parte del arsenal teórico del conjunto de la disciplina, conceptos tales como segmento social o linaje, por ejemplo, fueron forjados por la etnografía africanista para explicar unas formaciones sociales específicas de aquella parte del mundo. De la misma manera, las nociones de casta y de jerarquía son fraguadas para comprender fenómenos sociológicos que aparecen en el subcontinente indio, por citar otro ejemplo. Si bien estos conceptos deben mostrar su capacidad explicativa para ser considerados como conceptos analíticos por la antropología en general, es igualmente cierto que el problema para una antropología regional naciente es precisamente redefinir estos conceptos heredados y crear otros nuevos cuando la realidad se resista a un marco epistemológico predeterminado. De esta manera, los estudios amazónicos ofrecen nuevas problemáticas y, por consiguiente, perspectivas originales para resolverlas. Contribuciones que no sólo atraen la atención, sino que ejercen una influencia cada vez más acentuada sobre la etnología de otras regiones y continentes⁴. Algunos autores hablan incluso de la inflexión amazónica en la teoría antropológica, al igual que anteriormente se habló de la supuesta inflexión africana o melanésica.

La fuente principal de reflexión crítica para la antropología amazónica surge en el momento en que se quieren describir sociedades cuyas estructuras no parecen, a primera vista, organizarse alrededor de instituciones que definan la naturaleza del vínculo social de integración colectiva, al contrario de instituciones como la jerarquía de casta en la India o las sociedades de linajes en África, por seguir con los mismos ejemplos. Es así

como A. Seeger, R. Da Matta y E. Viveiros de Castro publican en 1979 un artículo donde proponen abordar la sociología amazónica a partir de las teorías indígenas de la construcción de la persona y, más concretamente, de las formas de tratar el cuerpo, con el fin de adaptar los instrumentos teóricos de los que se disponía en aquel momento a la naturaleza de estas sociedades, cuya morfología resiste al análisis en razón de su débil grado de institucionalización. Estos autores adelantan la idea de que las culturas de las tierras bajas de Sudamérica establecen sus representaciones culturales y sus prácticas sociales sobre la reproducción de personas más que sobre la formación y reproducción de grupos.

Desde los trabajos pioneros (Albert 1985; Carneiro da Cunha 1978; Crocker 1977; C. Hugh-Jones 1979; S. Hugh-Jones 1979; Taylor 1985; Viertler 1979; Viveiros de Castro 1979), un número considerable de artículos y monografías que adoptan esta perspectiva se han ido publicando y no parece que esta propuesta esté agotada. En efecto, solo en lo que concierne a la Amazonía occidental, donde he desarrollado mi trabajo de campo, las recientes monografías de Ph. Erikson (1996), J.P. Goulard (1998), P. Gow (1991) y D. Karadimas (1997), o los artículos sobre los grupos jívaro de A. C. Taylor (1993a, 1994, 1996, 2000) muestran no solo la clarividencia con la que se planteó este programa, sino también su fecundidad y actualidad.

Debido a la complejidad que estos estudios muestran respecto a la corporalidad y a su relación con otros aspectos de la cultura, se está desarrollando un programa paralelo centrado en el fenómeno de la percepción. La razón del interés creciente por la percepción puede tener una explicación simple: lo propio del cuerpo es “sentir” y “percibir” como lo afirman la fenomenología o la psicología de la percepción. Se podría decir por consiguiente que la preeminencia de la corporalidad en la Amazonía reclama la primacía de la percepción, puesto que si pudiéramos definir el cuerpo en lo más esencial, a partir de la acción que le es propia, deberíamos concluir que esta es pura y simplemente la acción de percibir⁵.

Dentro de este interés por la percepción *lato sensu* que ha aparecido entre los amazonistas en estos últimos años tenemos una diversidad de enfoques. Por un lado, los trabajos recientes de A.C. Taylor (1993b, 1996, 2000), la tesis de G.H. Shepard (1999) o algunas de las contribuciones del volumen editado por J. Overing y A. Passes (2000) que tratan más bien del sujeto perceptivo, sus sensaciones y sus afectos. Por otro lado, en investigaciones más interesadas en las consecuencias de tener una perspectiva perceptiva al analizar los discursos indígenas sobre el cosmos y las entidades que lo pueblan (ver, por ejemplo, Århem 1993, 1996, Chaumeil 1989; Descola 1986, 1992, 1993, 1996a, 1996b, 2001; Lima 1996; Rival 1993; Viveiros de Castro 1992, 1998)⁶. Ahora bien, lo que une a todos estos trabajos (tan dispares en inspiraciones teóricas, áreas de estudio y objetivos intelectuales), su mínimo común denominador, es la voluntad de situar el sujeto perceptivo en el centro de la reflexión antropológica, como

paso ineluctable para comprender las teorías locales de la persona, de lo social y del cosmos.

En base a este análisis del estado actual de la evolución de la antropología amazónica, pretendo realizar una síntesis de estas orientaciones. Esta consiste en tratar la corporalidad como punto focal de la percepción de perspectivas. Dicho de otro modo, si lo que parece heurístico para comprender a las sociedades amazónicas pasa por las nociones de corporalidad y de percepción, lo que propongo es examinar las implicaciones de tratar el cuerpo como lugar de la percepción⁷. Para abordar este programa, la primera consideración a tener en cuenta es que, por las herramientas analíticas que tiene a su disposición, y por la naturaleza de su objeto de estudio, la antropología no puede hablar demasiado de la percepción en sí misma. Ella puede, en cambio, describir las teorías locales de la percepción y cómo éstas se inscriben en el cuerpo, analizar la afectividad derivada de estas teorías en las interacciones sociales y examinar la lógica de la variabilidad de todo esto, expresada por las diferentes sociedades. También puede, en un segundo momento, examinar las implicancias que estos discursos ejercen sobre los instrumentos teóricos habituales de la antropología, tradicionalmente alejada de estos temas⁸.

Afectos, acción y percepción en los Candoshi

Un trabajo de campo de casi tres años en la Alta Amazonía con el pueblo Candoshi me ha permitido llevar a la práctica estas ideas. Los Candoshi⁹ se encuentran establecidos sobre los afluentes del Pastaza, al norte de la Amazonía peruana. Con una población cercana a 2.000 personas, este grupo indígena está estrechamente relacionado con los Shapra y culturalmente muy próximo al conjunto étnico jívaro.

La noción central de la teoría candoshi de la percepción es la de corazón, *magish* en lengua candoshi. Los Candoshi afirman, sin ambigüedad, que ven con el corazón. Incluso en los sueños dicen ver con el corazón. *Magish* es también el punto de convergencia de los diferentes elementos que forman la persona, y esto por una razón simple: el corazón no solo precede la ontogénesis sino que impulsa el proceso de desarrollo tanto físico como social de ésta. En efecto, se cree que el principio vital pre-embriionario se encuentra en la sangre, bajo la forma de un coágulo sanguíneo. Después de ser introducido mediante el esperma en el útero de la mujer, empezará progresivamente a desarrollarse. El primer órgano que se crea durante la embriogénesis es el corazón. De hecho, es el corazón que gracias a sus latidos impulsará este proceso. Como la diferencia entre desarrollo biológico y social de la persona no se distingue conceptualmente, el embrión se convertirá en una criatura y ésta evolucionará hasta convertirse en un adulto socialmente hecho, teniendo siempre el corazón como núcleo impul-

sor. Así, los dos componentes más importantes de la persona, *vanotsi*, que se podría traducir por cuerpo pero que hace referencia a la sustancia que lo compone, y *vani*, concepto traducido como “alma” por los misioneros pero que designa la intencionalidad que anima a la persona y da forma a su cuerpo, interactúan a través del corazón.

En tanto que punto focal de la percepción, el corazón determina dos planos, como cualquier otro punto focal de un sistema sensible (una cámara fotográfica o un ojo por ejemplo): el plano exterior en contacto con el mundo y el plano interior contenido en el cuerpo perceptivo. Las relaciones, culturalmente estabilizadas en los discursos que se establecen entre el punto focal y estos diferentes planos las llamo *estados*. Estas relaciones son tres: la del punto focal con el plano interior (los estados de ánimo), la del punto focal con el plano exterior (el estado de cosas) y la relación entre las relaciones precedentes (el estado de hecho).

Los estados de ánimo

Los estímulos que el corazón recibe del exterior encuentran resonancia en su interior y es por ello que este órgano da cuenta de la vida interior subjetiva, tanto de las aptitudes intelectuales como de las facultades afectivas, ámbitos que en realidad no son distinguidos por los Candoshi. Los estados que estos estímulos suscitan en el foco de la sensibilidad los llamo los estados de ánimo.

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

(corazón relampagueando) para decir que se equivoca o *magóanamaama* que quiere decir aprender o comprender. El corazón es el centro también de las cualidades de la personalidad: *magich kapogo* (corazón grande) para calificar a alguien determinado, capaz e inteligente; *magich pakshi* (corazón pequeño) antónimo de la anterior; *magich doni* (sin corazón) para describir el sujeto cuya conducta carece de sentido.

El estado de cosas

Los principios que conforman la persona “*vanotsi*”, “*vani*” y el corazón “*magish*”, no son atributos exclusivos de la persona humana. Animales pero también vegetales, fenómenos meteorológicos... pueden poseer estos principios, hecho que demuestra que para los Candoshi no existe una definición que establezca un límite ontológico a la noción de persona. En todo caso, este límite no se corresponde con el de la definición de humanidad universal propia del pensamiento occidental, que incluye solo a los miembros de la especie humana. En realidad, la diferencia de especies, o mejor dicho, la diferencia morfológica de cuerpos, no es el signo de una diferencia de esencia sino de una distinta intensidad intencional, es decir, de una diferencia en la capacidad de percibir y de actuar. Las facultades afectivas y las disposiciones para la acción hacen que un cuerpo adquiera una determinada forma. Para los Candoshi esta diferencia se expresa por la fuerza de imponerse, por la preponderancia que muestra un ser: los signos pueden ser la posesión de dentadura u otro órgano potencialmente agresivo (como cuernos, uñas, lancetas, etc.); una gran envergadura o una mirada penetrante. La jerarquía de esta sociedad heteróclita de humanos y no humanos es encabezada por el jaguar. Entre los humanos, los grandes guerreros son los que mayor aptitud tienen. Estos seres preeminentes son los que poseen el corazón más grande, que les otorga capacidades superiores de interacción en el mundo moldeando un cuerpo acorde a estas facultades sensibles mayores. Si las resonancias del mundo sobre el corazón las he llamado “*estados de ánimo*”, todo lo que aparece en el contacto sensible entre el corazón y el mundo lo llamo “*estado de las cosas*”.

Los estados de hecho

El tamaño del corazón, o lo que es lo mismo, la potencia que posee para percibir y actuar, es determinante para dar cuenta del peso específico de una persona. Hay personas, como la tortuga, que tienen un corazón pequeño y por lo tanto un nivel bajo de intensidad de animación, en el sentido de dotado de alma. Por el contrario, otros tipos de seres tienen un gran corazón que los hace más valientes y determinados. Ahora bien, tal y como estamos exponiendo estos contenidos, podría parecer que toda especie tiene un tamaño y tipo de corazón predeterminado. En realidad esto no es exacto.

La propia vida de una persona y, en particular, su determinación para implicarse en los asuntos que le conciernen, le cambian el corazón, reforzándolo o debilitándolo. La forma concreta en que esto pasa se puede describir a partir de los rituales más importantes realizados por los candoshi: los *magómaama*. Para todos los ámbitos importantes existen estas prácticas rituales: para la curación de patologías, para favorecer la caza y la fertilidad de las rozas, para mejorar las relaciones conyugales y parentales en general, etc. Con el fin de mostrar en qué consisten estos ritos nos centraremos en el *magómaama* para la búsqueda de visiones *arutam*, considerado el más importante y que describiremos muy sucintamente.

Lo primero que podemos decir es que este ritual es compartido por todos los grupos jívaro. Existen variaciones entre ellos pero solo en algunos aspectos formales. La versión candoshi afirma que son tres los momentos en la vida de una persona para iniciar una búsqueda de visión *arutam*: al fin de la adolescencia, para adquirir una primera visión; para recuperar el ánimo después de haber expuesto la vida en el contexto de las guerras y vendettas, o después de un parto, por ejemplo; siempre que hay que arriesgar la vida y en particular antes de enrolarse en una expedición guerrera o antes de parir. En cualquiera de estas situaciones los hombres y mujeres candoshi emprenden una severa abstinencia alimentaria y sexual combinada con la toma de narcóticos, en un lugar apartado de los asentamientos familiares, siempre en un relativo aislamiento, aunque acompañados de un mentor. El objetivo es conseguir una visión donde un anciano, estereotipo de un gran guerrero o de un ama de casa ejemplar, aparezca ofreciendo un mensaje de longevidad al visionario. El primer signo de la inminencia de esta visión serán unas imágenes terroríficas que dejarán paso a la aparición, en general, de un animal. El tipo de animal y su significado dependerá de las capacidades que se le atribuyen en el ámbito requerido por el practicante: un jaguar, si se busca una aptitud para la guerra; un ratón, si se busca tener un parto fácil, etc. Frente a estas visiones el practicante no debe atemorizarse. Es así como de pronto aparecerá el espectro del anciano y le dirá que va a vivir mucho tiempo y que no se preocupe por las circunstancias a las que debe hacer frente en el futuro. El anciano le ofrecerá una bola de luz que el visionario ingerirá. Esta bola de luz se instalará en el corazón para dotarle de capacidades de percepción y acción renovadas. El practicante se reincorporará a la vida ordinaria y no contará nada de su experiencia. Sin embargo, no podrá disimular una actitud más vivaz y una mayor disposición a responder con determinación a los desafíos por los cuales ha emprendido la búsqueda de la visión. Esta nueva aptitud en sí misma cambia el escenario de los hechos, cambia lo que llamo *los estados de hecho*, porque la noticia de su nueva disposición se extenderá rápidamente afectando a todo su entorno social. Por ejemplo, si de lo que se trata es de prepararse para un conflicto, la noticia atemorizará a sus enemigos, a la manera de una guerra psicológica, llegando incluso a disuadirlos de em-

prender una acción bélica. Hay que añadir que la estructura, secuencia y finalidad explícita del ritual de búsqueda de visión *arutam* es similar a todos los otros *magómaama* practicados para otros campos de actividad donde no existe riesgo mortal. Como indica la forma verbal que sirve para nombrarlos, y que podría ser traducida como el actuar del corazón (recordemos que la raíz *mag* designa el corazón), estos rituales pretenden adquirir una potenciación de las capacidades perceptivas atribuidas a este órgano para hacer frente a los desafíos de los hechos de la vida. Lo que tienen en común para llamarse de la misma manera es, en definitiva, que explotan todas las interacciones posibles con las entidades que forman el *estado de cosas* para que invadan y recombinen los *estados de ánimo* a través del corazón, con el fin de adquirir poder, o lo que es lo mismo, nuevas capacidades de acción y percepción que posibilitarán un nuevo *estado de hecho*. Dicho sucintamente: el ritual hace surgir del sentir las capacidades de actuar.

Las consideraciones teóricas que han servido como introducción a este artículo y la experiencia etnográfica particular con los Candoshi me permite proponer algunas hipótesis con carácter general. Una primera idea es que debe existir en las teorías autóctonas de la persona un punto focal de la percepción, como mínimo. Este o estos puntos focales deben estar situados en el cuerpo o guardar una relación con la corporalidad, por el mero hecho de que lo propio del cuerpo es percibir. Se debería explorar, a continuación, si alguno de estos puntos en particular es concebido como el núcleo de la noción de persona al preceder al embrión en el proceso ontogenético. Por esta misma razón, se puede examinar si, por el hecho de ser considerado núcleo de la persona, este punto es el lugar de convergencia de los diferentes componentes, atributos o principios que, habitualmente se piensa en antropología, conforman tal persona. En caso de que sean varios los lugares en la anatomía considerados focos de percepción, se debe analizar el rol de cada uno en este ámbito de análisis. En tanto que puntos focales de percepción, que determinan por consiguiente una interioridad donde resuena el entorno percibido (una interoceptividad sería un término más preciso), estos puntos deberían constituir el lugar de dichas actividades subjetivas. La configuración de estas actividades nos orientará sobre las categorías etnopsicológicas y sus contenidos. De manera complementaria, estos puntos perceptivos definen una exterioridad (una exteroceptividad) que, lejos de un espacio objetivo dissociado del sujeto (como sería el caso para el sujeto intelectualivo), establece una continuidad entre el sujeto y su entorno. La primacía de la percepción supone, en efecto, una disolución de la fractura entre el individuo y el mundo, con lo que esto significa para los análisis antropológicos de otros aspectos de la cosmología. Derivada directamente de la proposición precedente, parece perfilarse una teoría sobre el sentido de la acción ritual al menos en lo que concierne a los ritos que practican adquirir capacidades de acción o, dicho de otra manera, poder. Estos tratarían de cambiar el o los puntos focales de

la percepción, proporcionándoles nuevas capacidades perceptivas, a través de determinadas prácticas que actuarían sobre la interacción entre la interioridad y la exterioridad.

Dentro de la óptica definida por estas proposiciones, la noción del espacio representa un reto particularmente agudo puesto que supone el campo por excelencia de aquello objetivo. Dos posibilidades se presentan. La primera consistiría en negar, desde el punto de vista de un ejercicio que pretende hacer abstracción de la dualidad sujeto-objeto, la existencia del espacio como concepto analítico pertinente; el espacio no existiría sin la objetividad. La segunda posición consiste en asumir este terreno de reflexión clásico de la antropología, no tanto para demostrar por la reducción al absurdo su no pertenencia en el marco de mis postulados, sino para intentar llevar lo más lejos posible la descripción de la imbricación del sujeto en su espacio. Esta posición es la que desarrollo en las siguientes páginas.

La subjetivación del espacio¹⁰

Si existe un punto medular en la percepción candoshi del espacio territorial, este es la residencia. La casa constituye el centro del sistema topográfico, a partir del cual los Candoshi organizan sus actividades. Más allá de la casa y de los círculos concéntricos del patio y de las chacras, se extiende el bosque, *magina*. Este último está muy lejos de considerarse como un espacio no doméstico opuesto al área socializada de la casa. En realidad, el bosque, a pesar de su aparente homogeneidad, es percibido también dividido en espacios concéntricos, los cuales, a medida que se alejan del centro constituido por la casa, se vuelven menos socializados y más inhóspitos. Las áreas de recolección intensiva, muy cercanas a la casa, constituyen el primer círculo concéntrico forestal. Luego vienen las grandes extensiones dedicadas a la caza y la pesca cotidianas, las cuales a menudo coinciden parcialmente con las de unidades domésticas vecinas. Más allá, se encuentran áreas más alejadas y menos conocidas en las cuales se realizan las expediciones de caza de varios días de duración. Compuestas de uno a tres hombres, generalmente hermanos y cuñados, acompañados por sus esposas, estas expediciones tienen como objetivo acumular un poco de carne o de pescado, sea para el comercio, o sea para ofrecer a los invitados con ocasión de las jornadas de trabajo colectivo. Hay que añadir a estas áreas los territorios pertenecientes a los parientes próximos. Durante las visitas periódicas que las familias hacen a sus parientes, los Candoshi tienen la oportunidad de reconocer los espacios que rodean el itinerario. Asimismo, una vez llegados a la residencia de sus anfitriones, acompañan a los cazadores locales, actividad que les permite descubrir nuevos territorios. Más allá de estos espacios relativamente conocidos, se extiende el

dominio de la amenaza y de la hostilidad, un territorio por el que un cazador generalmente no osa aventurarse.

Los límites de este mapa centrado en el sujeto pueden ser fácilmente determinados por el conocimiento que uno posee de los nombres de los cursos de agua, porque la toponimia candoshi prácticamente se reduce a los nombres de los numerosos ríos y lagos que atraviesan el país. Cada uno tiene un nombre propio y exclusivo: no hay dos ríos ni dos lagos denominados de la misma manera, siempre son diferentes así se trate del más pequeño riachuelo. Asimismo, la toponimia de los ríos grandes que atraviesan las fronteras étnicas y lingüísticas se mantiene y, aunque los términos se traduzcan, siempre conservan el mismo significado. Los demás accidentes naturales, como las cataratas, rápidos del río, las lomas o un árbol sobresaliente, reciben un nombre en cuanto punto de referencia descriptivo. El conocimiento de estos nombres queda normalmente restringido a los miembros de la familia que habita en las cercanías, y no pueden ser considerados propiamente como parte de la toponimia.

En muchas ocasiones, la toponimia de la red hídrica se inspira en anécdotas que tienen al río como escenario, de manera que el río toma el nombre del protagonista del cuento. La abundancia de una especie animal o vegetal en sus riberas es también una buena razón para nombrar el río con el denominativo de esta especie. Otros nombres como Váambara, Shtaro o Ngoori no tienen una explicación determinada. Cuando se pregunta a los Candoshi acerca del origen de estos nombres, responden que son sencillamente nombres de ríos. Los nombres de los ríos y lagos más importantes del territorio candoshi pertenecen al primer grupo. Así, el nombre del río Chapuri proviene de un hombre joven locamente enamorado de una muchacha que vivía en las aguas abajo del río. La historia cuenta que Chapuri iba cada día a visitar a la muchacha, pero no podía ser visto por los padres de ella. Un día decidió acercarse a la casa de su enamorada, escondiéndose bajo el agua y llevando sobre la cabeza una hoja grande del árbol *chorona* (*Cecropia sp.*). Este sistema de camuflaje resultó funesto: el amor de Chapuri le obligaba a pasar días enteros en el agua, donde finalmente murió a consecuencia de las picaduras de la anguila *sagírama* (*Electrophorus electricus*). El otro gran río que desemboca en el lago Rimachi, el Chuinda, también toma el nombre de un hombre que murió de una enfermedad desconocida en aquella zona. El lago Rimachi, Karoosha Moosa en candoshi, recibe su nombre de otro personaje, Karoosha, que fue asesinado por arma de fuego muy cerca del lago. Moosa, que es el antiguo nombre del lago, responde asimismo al nombre de una persona que pereció ahogada durante la creciente mítica que dio origen al Rimachi. Moosa es además el nombre genérico utilizado actualmente para designar a un "lago". Por el contrario, el nombre del río más grande de la región, el Pastazi (Pastaza en español), eje longitudinal del territorio, no mantiene ningún vínculo con la onomástica. El sentido de

esta palabra es desconocido por los indígenas. Puede ser que tenga un origen lingüístico ajeno a los dialectos Candoa, porque el Pastaza atraviesa varias fronteras lingüísticas desde su origen andino hasta su confluencia con el Marañón¹¹. Sin embargo, se puede especular sobre el origen etimológico de Pastazi –así como sobre la versión Pastaza del castellano– por su similitud a la palabra *pashato*, nombre de una suerte de molusco y topónimo del brazo del Pastaza que está conectado con las aguas del lago Rimachi.

Naturalmente, el conocimiento de esta toponimia se corresponde estrechamente con el conocimiento práctico del país. Un candoshi es capaz de nombrar todos los ríos y todas las lagunas que le son próximas. Pero a medida que se va alejando del corazón de esta topografía egocentrada, el número de ríos con nombre conocido va disminuyendo. De la geografía más lejana, el Candoshi sólo conoce el nombre de los grandes ríos y de los grandes lagos que son de dominio general. Se trata, en fin, de una especie de tela de araña centrada alrededor del hogar familiar.

El conjunto de la geografía conocida y potencialmente conocible forma la tierra, *tsaponishi*. Lugar destinado a ser habitado por la humanidad actual, la tierra no siempre ha existido tal como es. Y no es la única tierra existente. De hecho, *tsaponishi* ha aparecido en un momento determinado, emergiendo del agua, e igualmente es posible que desaparezca un día sumida bajo las aguas, puesto que el mundo es considerado como una isla flotante en permanente peligro de naufragio. La precariedad es tal que cada temblor de tierra anuncia un paso más hacia la inmersión ineluctable de esta balsa envejecida y podrida. Se podría decir que esta imagen del cosmos refleja la realidad física y geográfica de la región. En efecto, es posible que esta representación del mundo no sea ajena a las particularidades del territorio Candoshi, compuesto de vastas regiones inundadas que recuerdan el mundo mítico todavía balbuceante y apenas emergido del agua.

La región Candoshi está ubicada geológicamente¹² en un sistema de depósitos que conforman un abanico aluvial de aproximadamente 60.000 km². Atravesado por el río Pastaza, el aluvión está compuesto por sedimentos volcánicos provenientes de los valles andinos ecuatorianos que circundan los volcanes Cotopaxi, Sangay, Tungurahua, Altar, Chimborazo y Carihuairazo, drenados por el curso superior de este río. Cuando el Pastaza alcanza la llanura, rodea este abanico para formar un valle que se estrecha a lo largo de 130 km., a través de antiguos sedimentos. Después enrumba hacia el sur hasta su confluencia con el Marañón, atravesando diametralmente los terrenos aluviales. A lo largo de su historia, el Pastaza ha cambiado varias veces de curso. Actualmente, el brazo principal toma la dirección Sur/Suroeste, que impide un buen drenaje general del abanico, orientado hacia el Sureste, obstruido a su vez en sus partes distales por la sedimentación del Marañón. El resultado es un paisaje formado por una serie de valles bloqueados, los de los ríos secundarios que desembocan en

la ribera Oeste del Pastaza, dando lugar a un centenar de lagos y pantanos que dan un aspecto diluviano a la región ocupada por los Candoshi.

Hasta la fecha no existen estudios de la vegetación de esta pantanosa región. Puedo afirmar sin embargo que se encuentran todas las categorías fisionómicas de la vegetación de los pantanos de la Amazonía peruana, propuestas por Kalliola y al. (1991). En la parte mejor drenada se encuentran pantanos forestales (como cinturones transicionales circundando pantanos arbustivos) y aguajales. Los aguajales, es decir, los pantanos en los que la palmera *Mauritia flexuosa* es predominante, ocupan enormes extensiones del territorio, particularmente en su lado sur. Existen también pantanos herbáceos en lugares cercanos a los ríos permanentemente inundados. Esta vegetación cubre extensas superficies sobre las cuales la navegación es posible, pese al riesgo de encontrarse totalmente bloqueado en medio de una llanura vegetal flotante. Esta vegetación acuática, conformada principalmente por gramíneas como *Paspalum repens* y *Echinocloa polystachya* puede flotar durante las crecientes en las partes más alejadas de los cursos activos de los ríos. Estas comunidades vegetales, aparentemente a la deriva, permanecen normalmente arraigadas al substrato, incluso cuando se trata de aguas profundas. Son estas islas vegetales, que se desplazan suavemente en la superficie del lago Rimachi, las que podrían haber inspirado la idea de que la tierra se desplaza de igual manera.

Si bien la gran inundación, o el diluvio, es un tema muy difundido en los mitos de fundación de las varias culturas amazónicas, éstas no se preocupan de especificar el lugar donde se desarrollan estos acontecimientos¹³. Los Candoshi piensan, sin embargo, que la inmersión de la tierra antigua y la emergencia de la tierra actual tuvieron lugar sobre el lago Rimachi. Se pueden, en efecto, encontrar vestigios de vida humana sobre las playas de arena, vestigios que aparecen en el lago cuando baja el nivel de las aguas durante la estación seca. Según los más ancianos, antiguos pilares de casa que resisten a la humedad gracias a la calidad de la madera utilizada, han sido vistos hace unos decenios. Es cierto que existen todavía restos de cerámica sin ninguna relación con la cerámica hecha actualmente, cañones oxidados de viejos fusiles y otras huellas de una cultura hoy en día desaparecida. Todos estos restos son generalmente llamados *tsogi*. Las historias espontáneas referidas a la desaparición de esta cultura que se identifica como la humanidad mítica, aseveran que esta población no paraba de tomar *masato* (cerveza de mandioca) y de tener relaciones incestuosas; por esa razón la tierra se hundió. Antiguamente, era mucha la gente que vivía formando una *yakta*, es decir, una ciudad, en lengua quechua. Esta gente se transformó en grandes caimanes *shanita* (*Melanosuchus niger*), en grandes peces *payatsa* (*Arapaima gigas*), en mamíferos acuáticos *vakamarilla* (*Manatus americanus*) y en las otras especies de gran tamaño que pueblan actualmente el lago. Se pueden todavía escuchar, dicen los navegantes, los ruidos de su vida cotidiana cuando uno atraviesa el lago de noche y en

silencio. Dan cuenta asimismo de barcos que desaparecen en la oscuridad de la noche. Se afirma que al alba se puede escuchar incluso el canto del gallo. Los Candoshi temen que si su comportamiento degenera, la tierra reaccionará de la misma manera que en los viejos tiempos. De hecho, algunos indígenas influenciados por una ola milenarista difundida en toda la Amazonía, pensaban que en el año 2000 Dios hundiría de nuevo la tierra. Si esto hubiera pasado, la humanidad actual volvería a transformarse en las diferentes especies acuáticas.

Este mundo sub-acuático es el dominio de los *tsogi*. Población que habita las profundidades de las aguas, probablemente descendientes de los que se sumergieron en los tiempos de la inundación, los *tsogi* tienen apariencia humana pero con la cabeza y las extremidades volteadas. Su vida es muy similar a la de la humanidad. Viven en sus casas, se casan, tienen hijos; las costumbres de los *tsogi* son una reproducción de las de los Candoshi, como el reflejo de su propia imagen sobre el agua. Las diferentes herramientas y el mobiliario de esta sorprendente población las conforman ciertos animales acuáticos: el quelónido *charapi* (*Podocnemis unifilis*) sirve de banquito, la anaconda *isáriya* (*Eunectes murinus*) de hamaca, la raya *kashava* (*Potamotrygon sp.*) de sombrero y el pez *toshabimashi* (*Astroblepus mancoi*) de calzado. Todos estos animales sirven, en efecto, a los espíritus del agua, de la misma manera que los perros a los hombres. Un epifenómeno de este mundo sub-acuático es el arco iris, que también recibe el nombre de *tsogi*, de igual modo que los colores rutilantes del prisma que aparecen de vez en cuando, como un reflejo tembloroso, en la superficie de las aguas, consecuencia de la reflexión de los rayos solares.

Además de *tsaponishi* y de su reproducción sub-acuática, existe, según los Candoshi, otra tierra denominada *kaniba*, que está ubicada en el cielo, en un lugar indeterminado pero hoy difícilmente accesible. Los relatos míticos aseguran que antiguamente se podía volar hasta este mundo sobre la espalda de un ave poderosa. Según estas historias el ave puede reclamar la vida de una madre a cambio del viaje porque las posibilidades de llegar allá son muy inciertas ya que el lugar está muy alejado. Se dice que aves como el cóndor, por ejemplo, no han conseguido alcanzar el lugar. Aun si uno logra llegar hasta el pasaje entre los dos mundos, es preciso todavía atravesar una abertura semejante a enormes tijeras que se abren intermitentemente y que resultan fatídicas para los que se vean atrapados¹⁴. El colibrí, que puede permanecer suspendido en el aire y lanzarse rápidamente, es uno de los más dotados para atravesar este obstáculo. En cuanto al pasajero, para cruzar esta puerta no debe en ningún caso mirarla. En caso contrario, corre el riesgo de quedar atrapado y de convertirse en ave.

Desde la tierra *tsaponishi*, puede verse a los habitantes del mundo celeste bajo la forma de pequeñas estrellas alejadas y de débil luz, llamadas *tsagachi*. Estas estrellas son lindas muchachas, todas idénticas, que llevan una

vida normal en su mundo. Viven con hombres tan poderosos que de sus bocas salen rayos y de sus voces, truenos. Dentro de sus casas estos espíritus tienen grandes jarras y ollas hirvientes; comen larvas de color negro. El mal olor que allí reina es atribuido al hecho de que se trata del lugar donde las almas permanecen después de la muerte. De hecho, cuando se escucha el ruido prolongado del trueno (*yanni* en *candoshi*), se trata de estos espíritus que hacen hervir sus ollas para cocinar cabezas de jaguar, la comida que ofrecen a las almas de los enfermos. Si estos, en su agonía, sueñan que tragan esta comida, mueren al instante y su alma comienza el viaje hacia esta otra tierra.

Tsaponish, la tierra de las almas, y *tsogi*, no son las únicas tierras habitadas. Existen además las tierras de los Blancos que llegan de muy lejos. Allí, de la misma manera que en *tsogi* y *kanida*, el ambiente natural se concibe de manera muy diferente al de *tsaponish*. Sin embargo, todos los personajes míticos, las especies animales, la flora y sobre todo las relaciones sociales son fundamentalmente idénticos.

La espacialización del sujeto

Para explicar la topografía del universo, la idea de capas superpuestas no traduce fielmente la representación *candoshi* del cosmos¹⁵. Un día en el que hacía alusión a la idea de que las almas residen en las alturas puesto que habitan en la bóveda celeste *kanida*, recibí como respuesta una sonrisa de incredulidad. Mis interlocutores precisaron que las almas, al igual que el mundo en el que habitan, no residen allá arriba. Para ellos, el hecho de que el mundo correspondiente a la bóveda celeste no sea ubicable arriba de *tsaponish* no constituye una paradoja porque las referencias que sirven para ubicarse en la tierra no son las mismas que las que cartografiaban el cosmos. En efecto *ivari*, que significa “arriba”, “encima” y también la altura, solamente concierne a la parte de la atmósfera atravesada por las aves y los aviones. De hecho, *ivari* se refiere a la parte superior de los árboles grandes que pueblan el bosque, allá donde el humo de los reactores queda suspendido tras el paso de los aviones. Para un *Candoshi*, la idea de que el azul atmosférico o el cielo estrellado puedan encontrarse en una relación de continuidad dimensional con esos espacios recorridos por los distraídos vuelos de las aves no tiene mucho sentido; y la idea de que esta continuidad pueda extenderse hasta incluir la tierra de las almas o la de otros mundos míticos, todavía menos. Pasa lo mismo con *tsapoosho*, que quiere decir “debajo” y “abajo”. Como indica su raíz, este término se refiere a la superficie de la tierra *tsaponish* y no a la existencia de un mundo por debajo. Los locativos que señalan la derecha (*bólsanógchi*) y la izquierda (*bázinógchi*) tienen, como los términos anteriormente descritos, un uso muy concreto y limitado al espacio que circunda inmediatamente al sujeto.

Además de estas coordenadas que definen una perspectiva estrictamente egocentrada, el conjunto del territorio está demarcado por una red hidrográfica que determina, en última instancia, la visión global del espacio territorial. Éste está, en efecto, dispuesto en lotes de tierras fusiformes recorridas por una sucesión de ríos *kogo* –o *vániri* si se trata de pequeñas quebradas– que transitan desde el norte hacia el sur de acuerdo con la orientación general de la red hidrográfica de la región. Así, con relación a la corriente de agua, se designa el río arriba por *toosho* y río abajo por *táshtapi*, que se corresponden lógicamente con una connotación cardinal respectiva de Norte y Sur. Los espacios interfluviales de tierra firme se denominan *opospi*. El término *opospi*, que se puede traducir por “centro” o “medio”, puede ser visto como el punto de anclaje entre la dimensión topográfica y la dimensión situacional y egocentrada de la que se habló líneas arriba, ya que se utiliza en los dos contextos. Además de su significado topográfico, *opospi* da cuenta también tanto del centro lineal como del centro bidimensional o tridimensional de cualquier tipo de cosa, desde el punto de vista del observador.

Aparte de esta topografía local basada en la hidrografía, es la trayectoria cotidiana del sol la que engloba todos los otros niveles de definición del espacio. Dada la latitud del territorio candoshi, muy cercana del perímetro ecuatorial, el sol durante todo el día atraviesa el cielo formando un semicírculo más o menos perpendicular al suelo. Dicho de otra forma, al medio día, el sol se encuentra en el zenit absoluto. Esta línea, que circula de Este a Oeste pasando por la vertical, recibe el nombre de *itsínsáro* y constituye, para los Candoshi, el eje principal de su representación del espacio. Este eje parte del *zaari yaako abi* “allá donde sale el sol”, un término empleado para denominar el punto cardinal “Este”, y llega hasta el *zaari pókamcho* “allá donde el sol se oculta”, que designa el “Oeste”. El “Norte” y el “Sur” reciben sin embargo un solo nombre, lo que demuestra la gran importancia de *itsínsáro* en relación a otras referencias posibles. Este término común es *zaari póváchigáro*, literalmente, “allá donde el sol atraviesa”. Se puede entonces comprender la diferencia cualitativa entre el eje Este-Oeste y el Eje Norte-Sur, donde este último es visto simplemente como un espacio subordinado al primero. En realidad, el eje Norte-Sur no se puede considerar un eje resultado de una polarización, sino más bien como un horizonte no determinado alrededor de *itsínsáro*.

Las nociones topográficas candoshi no se limitan al dominio exclusivo de la representación del espacio geográfico. Se puede pensar que organizan, más allá de un simple balizaje del cosmos, un esquema más abstracto y más general que rige la percepción del espacio, englobando la totalidad de la visión del mundo y revelando, de una manera particularmente elegante, profunda y sintética, el estilo de esta sociedad. Es en este sentido amplio y vago que utilizo el término “geometría candoshi”. Así, en relación a la geometría euclidiana, el espacio candoshi es probablemente continuo y

tridimensional, aunque su anchura sea incluida en su longitud; pero por encima de todo no es ni infinito, ni homogéneo y todavía menos isótropo. Si se concuerda en decir que los Candoshi conciben el espacio como un medio continuo, sus propiedades varían no obstante según la orientación que se considere. En efecto, este espacio no posee, como en el espacio euclidiano, el carácter común a todas las líneas rectas o a todos los planos paralelos en los cuales un punto puede tender hacia el infinito. En la geometría candoshi, los puntos no son todos idénticos, ni tampoco lo son las líneas que pasan por un mismo punto. El espacio candoshi está orientado hacia un punto donde todas las líneas convergen. Una línea recta es de hecho un vector orientado hacia el Oeste. Y si en la geometría euclidiana se admite que una línea recta, y sólo una, vincula dos puntos, en la geometría candoshi pueden pasar entre dos puntos un número infinito de vectores. Por lo demás, cuando uno llega al territorio candoshi, ninguna perspectiva geométrica se ofrece al observador, salvo en las comunidades que buscan imitar los pueblos de los mestizos. Hasta parece que es expresamente evitada. Los ángulos rectos de las casas, impuestos por la estructura del almacén, son camuflados por la parte semicircular construida en las dos extremidades, eliminando por lo tanto la posibilidad de crear un punto de fuga. Por el contrario, las casas de los pueblos mestizos, próximas al territorio candoshi, están dispuestas en forma de paralelepípedos perfectos a ambos lados de una avenida rectilínea y única. El espacio candoshi no es ni estático ni ortogonal; al contrario, es orgánico. Si se representa la geometría euclidiana como una cuadrícula, la geometría candoshi podría ser imaginada como una figura fusiforme constituida a partir de un eje y de dos polos, con los polos restantes proviniendo de la tensión de esos dos polos principales. En tres dimensiones, la geometría candoshi puede ser ilustrada por la imagen de un músculo, de la misma manera que la estructura de un cristal puede representar la geometría euclidiana.

De esta manera, cuando los cazadores caminan por el bosque, siempre se ubican en función de la posición del sol. Si uno camina frente al sol (*zaari tasásáro*) o dándole la espalda (*zaari kóshtáaro*ch), se puede saber si se trata de la mañana o de la tarde y si el rumbo de la caminata va hacia el Oeste o hacia el Este; pero esto no es posible si uno se desplaza siguiendo el eje Norte-Sur, aún cuando se dice, en este caso, que uno ha caminado con “el sol sobre la oreja”, *zaaria kitsítáaro*ch. Es imposible, sin embargo, explicitar, salvo con una perífrasis que haga referencia a la hidrografía, en qué dirección se ha caminado. Si caminar en la dirección Este-Oeste puede ser denotado por dos diferentes expresiones que permiten precisar la orientación seguida, caminar en el eje Norte-Sur sólo se puede denotar por una única expresión común, ya que la dirección no puede ser indicada fuera de ese sistema de referencia.

La pobreza semántica del eje Norte-Sur contrasta con la noción *itsínsáro*, que da cuenta del carácter fusiforme de la “visión del mundo” candoshi.

Visión del mundo no objetiva porque, más allá de la geometría, *itsinsaro* se infiltra en todo el ethos de la colectividad. Encarna la rigurosidad tan apreciada por esta sociedad; cuando se pide a los Candoshi que definan este término, hacen un gesto enérgico señalando el recorrido del sol Este-Oeste, pero expresándolo con una actitud severa que denota un sentido de la austeridad y de la disciplina. El término connota la rectitud moral e intelectual, la calidad de lo que es recto, verídico, en expresiones tales como *itsinsáro tsiyátamaama* ("decir la verdad") o *itsinsaro kamánimaama* ("dar informaciones correctas y ponderadas"). La trayectoria del sol ubica al Candoshi en el mundo ofreciéndole el fundamento de su geometría y, por tanto, de su percepción del espacio. Punto de fuga de un universo sin perspectiva, la eclíptica orienta la realidad a la vez física y moral de la vida en *tsaponish*, de tal manera que la frontera entre la interioridad y la exterioridad deviene un cuerpo sensible, y aquella entre el sujeto y el objeto se vuelve porosa, incluso inexistente.

Persona y espacio a modo de conclusión

Las consideraciones realizadas a lo largo de este texto conciernen muy especialmente a los estudios sobre lo que en antropología se ha venido llamando la noción de persona, desde que M. Mauss en su célebre ensayo propusiera esta noción como un nuevo campo analítico en nuestra disciplina. No se trata sin embargo –el lector lo habrá comprendido– de la noción clásica de persona moral, para retomar el término de Mauss, representación colectiva del estatuto social del individuo, sino de una persona adherida al mundo, una persona que percibe y actúa. Como ya he dicho, esta implicación de la persona sensible en el mundo supone que está sometida a estados cambiantes, reflejo de los estímulos que recibe de la realidad, al mismo tiempo que indisociablemente disuelta en el entorno. Esta persona que se deduce de mi propia experiencia etnográfica no es otra que la que ya vislumbraron autores como M. Leenhardt (1947) o el mismo Hallowell (1960) cuando, persuadidos por los discursos de los indígenas con los que trabajaban (que, dicho sea de paso, se encontraban en las antípodas unos de otros), alertaban que la idea de persona en otras culturas podía incluir otras entidades que la persona humana. Desde entonces toda una corriente de pensamiento en antropología se ha dedicado a desintegrar, a dessubstancializar y a restablecer la continuidad existente entre la persona y el entorno. Una de las últimas grandes tentativas en este sentido es la realizada por M. Strathern (1988) preguntándose sobre la pertinencia de la noción de persona en Melanesia. Para esta autora, la idea de persona en tanto que individuo, es decir, entidad indivisible, integrada y limitada por oposición a las otras, no es aplicable al concepto melanesio de persona. Para ella, la persona en Melanesia sería un conjunto de relaciones a la imagen de aque-

llas que componen la sociedad: un núcleo que objetiva relaciones y las da a conocer. Si la idea de persona forjada por la modernidad es "individual", la persona melanesia es "dividual". Ahora bien, queda un problema crucial a resolver: el de cómo abordamos desde la antropología una persona "dividual". Como señala N. Bird-David (1999: s72), cuando se "individualiza" a un ser humano, se toma conciencia de él en tanto que "él mismo", como una entidad singular y aislada. En cambio, si se "dividualiza" a un ser humano, no se puede sino tomar conciencia de la relación que tiene conmigo: cómo me habla y me escucha, cómo le hablo y le escucho, etc. Dicho de otro modo, solo se puede dar cuenta de un "dividuo" a través de la percepción de su presencia. A falta de una entidad singular y aislada, lo que uno puede aprehender es, en realidad, la presencia de dos cuerpos perceptivos, de dos puntos de vista. En la Amazonía, quizá no exactamente de la misma manera que en Melanesia¹⁶, la idea de individualidad no permite explicar la concepción local de la persona. Cuando propongo que hay que examinar el cuerpo y la persona en general como lugar de la percepción, mi propósito no es solo intentar comprender las ontologías indígenas en su diversidad, sino también resolver una paradoja epistemológica que surge a partir del momento en que la persona, en tanto que individuo, desaparece.

El espacio y el entorno territorial en un universo donde la persona individualizada no existe, no pueden ser entendidos como un campo de objetividad cuya extensión, de la misma manera que un mapa, sería preconcebida por un sujeto trascendental. El espacio, en este contexto, solo se puede dar como un sistema de orientación para explorar un medio en dinámica constante. Es por esta razón que la percepción candoshi del espacio difiere de la geometría euclidiana. Si esta nos describe un conjunto de reglas que gobiernan el despliegue de un espacio abstracto entendido como una superficie infinitamente extensa, la "geometría candoshi" se conforma con ofrecer al caminante los elementos que le permiten desencadenar la dialéctica entre la percepción y la acción necesarias para avanzar en este medio ambiente, algo perfectamente eficaz para aquellos que no solo viven de la selva sino, sobre todo, viven con la selva en su irreductible complejidad y mutación permanente.

En antropología se habla de la "visión del mundo" de tal o cual colectividad, de su "cosmovisión". La noción de "visión del mundo" parece sin embargo comportar la idea que éste se encuentra ya objetivado por el ojo del observador. El mundo se encontraría irremediablemente separado del sujeto sometido a la pasividad de la contemplación. Esto implicaría que la cualidad interna de este sujeto no concierne en nada su perspectiva del mundo. En efecto, en antropología a menudo se describe, por un lado, los componentes de la persona y, por otro, la cosmología; pero raramente se intenta dar cuenta de ambos a la vez. Las reflexiones y elementos de etnografía expuestos en este texto intentan tomar en cuenta el carácter indisociable de la persona con el entorno, de tal manera que el ojo forme

enteramente parte del campo de observación. La visión es de esta manera invadida por el mundo y, súbitamente, ya no se describe la visión subjetiva del mundo sino, como diría Merleau-Ponty, el retorno sobre sí de lo visible. □

Notas

- 1 Ver, por ejemplo, el trabajo clásico de B. Meggers (1971) que desarrolla las tesis de la ecología cultural esbozadas por J. Steward (1948), determinismo naturalista que se perpetuará con los estudios de sociobiología humana en la región (Chagnon 1988).
- 2 En los trabajos de P. Clastres, por ejemplo, donde todo es sociedad, aunque no una sociedad construida a partir del análisis de las particularidades concretas que ofrece la etnografía, sino una sociedad como noción filosófica abstracta, tal y como era concebida por los filósofos clásicos que reflexionaron al compás del descubrimiento intelectual del “ nuevo mundo ” y sus pobladores.
- 3 Diversas contribuciones que analizan la historia, la evolución y el impacto de la imagen del indígena amazónico y de la antropología amazónica se han ido publicando desde que se constató esta “ revolución ” regional. Las que más han influenciado estas páginas, son el trabajo de A.C. Taylor (1984), el artículo de P. Descola (1985) donde aborda el impacto del naturalismo en la imagen del indígena como sujeto pasivo de su entorno natural, la introducción de P. Descola y A.C. Taylor (1993) al número doble de la revista *L'Homme*, dedicado precisamente a presentar estos avances como el título alegórico que este volumen indica (*La remontée de l'Amazone*), y la sinopsis de E. Viveiros de Castro (1996) donde describe y analiza no solo la antropología sino también los aportes de la prehistoria, la historia y la ecología humana en esta región, tomando como hilo conductor la dicotomía entre naturaleza y sociedad, telón de fondo del trabajo de las ciencias humanas en la Amazonía.
- 4 Un ejemplo podría ser el uso de nociones como animismo, reformulado por Descola (1992, 1996b, este volumen) a partir de una experiencia amazónica, o perspectivismo, surgido también de la antropología de esa área para dar cuenta de ontologías indígenas de otras regiones, fuera incluso del continente americano, como las del norte de Asia (Pedersen 2001). El perspectivismo es una ideología autóctona que considera que las especies humanas y no humanas consideradas sin embargo personas desde una perspectiva animista, apprehenden la realidad de la misma forma pero desde diferentes puntos de vista relativos (ver en particular el artículo de E. Viveiros de Castro que trata específicamente sobre este tema explorando algunas de sus consecuencias epistemológicas).
- 5 En todo caso, el interés por la percepción también se está dando a nivel general en antropología (la obra de T. Ingold 2000 constituye sin duda el mayor exponente) y, como en la Amazonía, esto puede explicarse por la importancia que el cuerpo ha tomado en la antropología de estos últimos decenios.
- 6 El animismo y el perspectivismo amazónico al que he hecho referencia anteriormente se encontrarían situados en el centro de este interés.
- 7 Este programa de investigación que presento aquí de manera sintética ha sido

desarrollado en algunos artículos (Surrallés 1998, 2000a, 2000b, 2003b, 2003c) y, más exhaustivamente, en un libro (2003a), de donde también extraigo los análisis etnográficos realizados en este texto.

- 8 Porque, como lo demuestra el mero interés que los antropólogos manifiestan por la percepción, si existen diferencias culturales a nivel perceptivo o, dicho de otra manera, existen diferencias culturales antes de ser concebidas por la cognición, se tambalea uno de los pilares sobre los que se ha constituido la antropología durante la segunda mitad del siglo pasado, imponiendo una revisión de las nociones epistemológicas de base, como estructura, signos, sistema, espacio social o relación, usadas a menudo como lenguaje ordinario por el antropólogo. Esto es un tema que desborda el marco de este artículo, pero que he abordado en alguna medida en otro trabajo (Surrallés 2003a).
- 9 Autodenominado *kandoazi* o *kandoaz* y conocido también bajo el término *murato*, este grupo ha sido objeto de dos publicaciones antropológicas antes de empezar mi propio trabajo de campo (Amadio 1983, 1985; Amadio y D'Emilio 1983). Como en otros grupos de la región, una rígida división sexual del trabajo preside las actividades de subsistencia, relativamente al margen de la economía nacional peruana. La caza y la pesca al arpón siguen constituyendo las actividades económicas masculinas por excelencia, y la recolección y la horticultura, las femeninas. La casa, normalmente construida a una cierta distancia de las casas vecinas, es el centro de operaciones para estas actividades y el eje de la vida social en general. Este relativo aislamiento está temperado, sin embargo, por unas redes inter-domésticas que asocian de diez a veinte residencias, distribuidas sobre un espacio relativamente circunscrito; redes formadas a partir de la alianza de dos grupos de hermanos clasificatorios que se han casado entre sí como un medio de constituir lazos de solidaridad más allá de la consanguinidad. Estos grupos son dirigidos por un jefe, que comparte en cierta medida el poder con otro jefe. Este poder bicéfalo es el reflejo de la composición dual de los grupos locales. Una veintena de estos grupos existen actualmente, algunos de los cuales han disminuido el aislamiento residencial y se han concentrado en pequeños núcleos poblacionales fomentados por las misiones y la necesidad de acercarse a las escuelas que el Ministerio de Educación peruano dispone en la zona. Una tensión considerable, que a menudo se convierte en abierta hostilidad, preside muchas veces la relación entre ellos. El chamanismo es asimismo regido por esta lógica de oposición entre grupos. De hecho, la filosofía social candoshi se fundamenta, como la de otros grupos del conjunto jívaro, en una ideología que considera la sustracción de personas, substancias e identidades de otros grupos como la condición para la reproducción del grupo local (Surrallés 1992, 2000b, 2003a).
- 10 Ciertos elementos de mi análisis presentados previamente en Surrallés (2001) siguen el modelo empleado por Descola (1986) en la descripción de la concepción del espacio y del cosmos de los Achuar, etnia perteneciente a la familia lingüística y vecina de los Candoshi.
- 11 El afijo *-entza* (transformado en *-azi* o *-aza*) sirve para formar todos los nombres de ríos en jívaro-shuar (Ph. Descola: comunicación personal).
- 12 En lo que refiere a la geomorfología de la región Candoshi, mi fuente principal ha sido Räsänen (1993).
- 13 Ver el trabajo de E. Margery Peña (1997:27-43 1997), a propósito de la diferencia entre una concepción local y una concepción universal del diluvio, en la mitología amerindia. Ver, asimismo, la presentación y el análisis de un mito

muy similar recogido donde los Chayahuita, grupo vecino meridional de los Candoshi, cuyo idioma pertenece sin embargo a una familia lingüística distinta, la cahuapana (Ochoa Sigua 1992).

- 14 El tema de las puertas batientes proviene de un paradigma mítico compartido y difundido, en la misma forma, en varios lugares de América; su contenido ha sido analizado por Lévi-Strauss (1971) en las *Mythologiques*.
- 15 Si la idea del cosmos concebido como una serie de capas superpuestas ha sido a menudo utilizada en la etnografía amazónica para describir las representaciones indígenas, ciertos autores, como Viveiros de Castro (1992:59-60), expresan su malestar frente a la fiabilidad de esta imagen.
- 16 Ver a este respecto las consideraciones de E. Viveiros de Castro (1998) sobre la idea de que para los amerindios, y en particular los amazónicos, el punto de vista crea el sujeto, demostrando este carácter eminentemente perceptivo de las ontologías americanas. Para un estudio comparado entre Amazonía y Melanesia sobre cuestiones relativas a la concepción de persona, ver el libro editado por T.A. Gregor y D. Tuzin (2001).

Bibliografía

Albert, B.

1985: *Temps de sang temps de cendres : Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du Sud-Est (Amazonie Brésilienne)*. Tesis de doctorado. París: Université de Paris-X.

Amadio, M.

1985: "Los Murato: una síntesis histórica", *Amazonía peruana*, 6 (12), pp. 117-131.

Amadio, M. y L. D'Emilio

1983: "La alianza entre los Candoshi Murato del Alto Amazonas", *Amazonía peruana*, 5(9), pp. 23-36.

Århem, K.

1993: "Ecosofía Makuna" in F. Correa (dir.) *La selva humanizada. Ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, Fondo FEN-Colombia, Fondo Editorial CEREC, pp. 105-122.

1996: "The cosmic food web. Human-nature relatedness in the Northwest Amazon", en Ph. Descola y G. Pálsson (eds.) *Nature and Society. Anthropological perspectives*. Londres y Nueva York : Routledge, pp. 185-204.

Bird-David, N.

1999: "'Animism' Revisited . Personhood, Environment, and Relational Epistemology", *Current Anthropology*, 40, pp. s67-s91.

Carneiro da Cunha, M.

1978: *Os mortos e os outros : uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Kraho*. Sao Paulo: Hucitec.

Chagnon, N.

1988: "Life Histories, Blood Revenge and Warfare in a Tribal Population", *Science*, 239, pp. 985-992.

Chaumeil, J.-P.

1989: "Du végétal à l'humain", *Annales de la Fondation Fyssen*, 4, pp. 15-24.

- Crocker, C.**
 1977: "Les réflexions du soi" in C. Lévi-Strauss (ed.) *L'identité*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Descola, Ph.**
 1986: *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Maison des sciences de l'homme.
 1992: "Societies of nature and the nature of society" in A. Kuper (ed.) *Conceptualizing society*. Londres y Nueva York: Routledge, pp.107-126.
 1993: *Les lances du crépuscule. Relations Jivaros, Haute-Amazonie*. Paris: Plon.
 1993b: "Les affinités sélectives. Alliance, guerre et prédation dans l'ensemble jivaro", *L'Homme*, 33 (2-4), pp. 171-190.
 1996a: "Les cosmologies des Indiens d'Amazonie", *La recherche*, 292, pp. 62-67.
 1996b: "Constructing natures. Symbolic ecology and social practice" in Ph. Descola y G. Pálsson (eds.) *Nature and Society. Anthropological perspectives*. Londres y Nueva York: Routledge, pp. 82-102.
 2001: *Leçon inaugurale, Chaire d'anthropologie de la nature*. Paris: Collège de France.
- Descola, Ph. y A.C. Taylor**
 1993: "Introduction" in Ph. Descola y A.C. Taylor (eds.) *La remontée de l'Amazonie: Anthropologie et histoires des sociétés amazoniennes*. *L'Homme*, 126-128, pp. 13-24.
- Erikson, Ph.**
 1996: *La griffe des aïeux. Marquage du corps et démarquages ethniques chez les Matis d'Amazonie*. Paris: Peeters.
- Goulard, J.-P.**
 1998: *Le genre du corps*. Tesis de doctorado. Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- Gow, P.**
 1991: *Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.
- Gregor, T. y D. Tuzin (ed)**
 2001: *Gender in Amazonia and Melanesia. An exploration of the Comparative Method*. Berkeley: University of California Press.
- Hallowell, A.I.**
 1960: "Ojibwa ontology, behavior, and world view", in *Culture in history: Essays in honor of Paul Radin*. Nueva York: Octagon Books.
- Hugh-Jones, C.**
 1979: *From the Milk River. Spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hugh-Jones, S.**
 1979: *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ingold, T.**
 2000: *The perception of the environment. Essays in livelihood, dwelling and skill*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Kalliola, R., et al.**
 1991: "The dynamics, distribution and classification of swamp vegetation in Peruvian Amazonia", *Ann Bot. Fennici*, 28, pp. 225-239.
- Karadimas, D.**
 1997: *Le corps sauvage. Idéologie du corps et représentations de l'environnement chez les Miraña de l'Amazonie colombienne*. Tesis de doctorado. Paris: Université de Paris X.

- Kleiber, G.**
1994: *Nominales. Essais de sémantique référentielle*. Paris: Armand Colin.
- Leenhardt, M.**
1947: *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*. Paris: Gallimard.
- Lévi-Strauss, C.**
1971: *Mythologiques IV. L'homme nu*. Paris: Plon.
- Lima, T.S.**
1996: "O Dois e seu Múltiplo: Reflexões sobre o Perspectivismo em una Cosmologia Tupi", *Mana*, 2 (2), pp. 21-47.
- Margery Peña, E.**
1997: *El mito del diluvio en la tradición oral latinoamericana*. Quito: Abya-Yala.
- Meggers, B.**
1971: *Amazonia. Man and Culture in a Counterfeit Paradise*. Chicago: Aldine.
- Ochoa Siguas, N.**
1992: "El mito del diluvio y la creación de la división sexual entre los Kanpoiyapi de la Amazonía peruana", *Journal de la Société des Americanistes*, 78 (2), pp. 163-180.
- Overing, J. y A. Passes (ed.)**
2000: *The anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Pedersen, M.A.**
2001: "Totemism, animism and north Asian indigenous ontologies", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 7 (3), pp. 411-427.
- Räsänen, M.**
1993: "La geohistoria y geología de la Amazonía peruana" en R. Kalliola, M. Puhakka y W. Danjoy (eds.) *Amazonia peruana. Vegetación húmeda tropical en el llano subandino*. Turku: PAUT & ONERN.
- Rival, L.**
1993: "The growth of family trees: understanding Huaorani perceptions of the forest", *Man* (N.S.), 28, pp. 635-652.
- Seeger, A., R. da Matta y E.B. Viveiros de Castro**
1979: "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras", *Boletim do Museu Nacional*, 32, pp. 2-49.
- Shepard, G.H.**
1999: *Pharmacognosy and the Senses in Two Amazonian Societies*. Tesis de doctorado. Berkeley: University of California.
- Steward, J.**
1948: "Cultural Areas of the Tropical Forest", en J. Steward (ed.) *Handbook of South American Indians*, vol. 3, *The Tropical Forest Tribes*, Washington DC: Smithsonian Institution.
- Strathern, M.**
1988: *The gender of the gif: Problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- Surrallés, A.**
1992: "A propos de l'ethnographie des Candoshi et des Shapra", *Journal de la Société des Americanistes*, 78 (2), pp. 47-58.
1998: "Peut-on étudier les émotions des autres?", *Sciences Humaines, hors série*, 23, pp. 38-41.
2000a: "Passion, mort et maladie dans une culture amazonienne" in J.L. Jamard, E.Terray y M. Xanthakou (dir.) *En Substances. Systèmes, pratiques et symboliques. Textes pour Françoise Héritier*. pp. 387-396. Paris: Fayard.

- 2000b: "La passion génératrice. Prédation, échange et redoublement du mariage candoshi", *L'Homme*, 154-155, pp. 123-144.
- 2001: "L'écliptique de la morale. Le sujet et la représentation de l'espace chez les Candoshi de la Haute-Amazone", *Annales de la Fondation Fyssen*, 15, pp. 37-48.
- 2003a: *Au coeur du sens. Perception, affectivité, action chez les Candoshi*. Paris: Centre national de la recherche scientifique et Maison des sciences de l'homme.
- 2003b: "Face to face: meaning, feeling and perception in Amazonian welcoming ceremonies" *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 9, pp. 775-791.
- 2003c: "De la percepción en antropología. Algunas reflexiones sobre la noción de persona desde los estudios amazónicos" *Indiana*, pp. 19-20.

Taylor, A.C.

- 1984: "L'américanisme tropical, une frontière fossile de l'ethnologie?", en B. Rupp-Eisenreich (ed.) *Histoires de l'anthropologie: XVI-XIX*, Paris: Klincksieck.
- 1985: "L'art de la réduction. La guerre et les mécanismes de la différenciation tribale dans la culture Jivaro", *Journal de la Société des Américanistes*, 71, pp. 159-173.
- 1993a: "Remembering to forget: identity, mourning and memory among the Jivaro", *Man*, 28 (4), pp. 653-678.
- 1993b: "Des fantômes stupéfiants. Langage et croyance dans la pensée achuar", *L'Homme*, 33 (2-4), pp. 429-447.
- 1994: "Les bons ennemis et les mauvais parents. Le traitement symbolique de l'alliance dans les rituels de chasse aux têtes des Shuar (Jivaro) de l'Equateur", en F. Héritier-Augé y E. Coupet-Rougier (ed.) *Les complexités de l'alliance. Economie, politique et fondements symboliques. Volume IV*. Paris: Editions des archives contemporaines, pp. 73-105.
- 1996: "The soul's body and its states: an amazonian perspective on the nature of being human", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2 (2), pp. 201-215.
- 2000: "Le sexe de la proie. Représentations jivaro du lien de parenté", *L'homme*, 154-155, pp. 309-334.

Viertler, R.

- 1979: "A noção de pessoa entre os Bororo", *Boletim do Museo Nacional*, 32, pp. 20-29.

Viveiros de Castro, E. B.

- 1979: "A fabricação do corpo na sociedade xinguana", *Boletim do Museo Nacional*, 32, pp. 40-49.
- 1992: *From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.
- 1996: "Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology", *Annual Review of Anthropology*, 25, pp. 179-200.
- 1998: "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, (N.S.) 4, pp. 469-488.

Montserrat Ventura i Oller
Universitat Autònoma de Barcelona

- ¿Nunchi?

- *Pelechi*

(-¿Para dónde? - Para abajo)

La comunicación que los Tsachila establecen en sus encuentros fortuitos es estrictamente retórica. La precisión sobre el destino del caminante -para arriba (*fechi*) o para abajo (*pelechi*)- no posee ningún valor informativo en un medio geográfico surcado de ríos que tienen su origen en las montañas y su destino tierras abajo, rumbo al mar. *Fechi* y *pelechi*, que antaño señalaran el curso de los ríos y actualmente parecen marcar el sentido de los caminos, son los dos ejes que definen el mundo de los Tsachila, pueblo ubicado en una suerte de cruce geográfico y cultural entre la altura y la llanura, la montaña y las tierras bajas, la sierra y la costa. Pero este intercambio lingüístico retórico no es tan vacío de contenido como aparenta. En otro trabajo (Ventura 2000a) hemos expuesto el carácter pacífico de las relaciones interétnicas establecidas por los Tsachila. El diálogo que prelude este texto sería un indicio más de este comportamiento. Sin embargo, este objeto tampoco agota su significado. Que el énfasis se encuentre en el sentido de la marcha nos conduce a otra reflexión, más pertinente aún en el seno de una sociedad que se ha desarrollado precisamente a partir de los desplazamientos y de los intercambios entre los Andes, la Amazonía y la Costa. Las páginas que siguen describen el lugar que los caminos ocupan en la vida y la visión del universo tsachila, para con ello ilustrar la concepción indiferenciada de su cosmología respecto a una frontera cultural que la modernidad ha establecido entre naturaleza y cultura, entre los mundos animal, humano y sobrenatural.

Los caminos de la historia

Los Tsachila, conocidos con el término colonial de Colorados por su costumbre de pintarse el cuerpo y el cabello de rojo con achiote, habitan las tierras bajas occidentales del Ecuador y su lengua, el tsafiki, pertenece al grupo lingüístico sur-barbacoa, el más sureño de la controvertida familia macro-chibcha. Actualmente están organizados en ocho comunas, con cerca de dos mil personas, y su máxima fuente de recursos es la agricultura

intensiva y el curanderismo, de reconocido prestigio entre la población no Tsachila. Sin embargo, como otras poblaciones indígenas de América del Sur, hasta la primera mitad del siglo XX eran agricultores de rozas, cazadores, recolectores y pescadores, practicaban el hábitat disperso y en cada conjunto de núcleos residenciales, relativamente independiente, dominaba un líder o chamán. A partir del año 1936 la colonización dirigida por el Estado ecuatoriano transformó progresivamente su sistema económico, político y social, transformación patente en los años sesenta, cuando culmina la construcción de la principal red vial del país. Santo Domingo de los Colorados se convertirá en el eje de la red que une Quito, la capital, en plenos Andes ecuatorianos, con Guayaquil y Esmeraldas, en el Pacífico. Esta ubicación estratégica, a medio camino de la sierra y el litoral, de dos climas, dos topografías y dos énfasis culturales diferenciados, ha marcado buena parte de su historia.

Algunas de las referencias de la época colonial sobre los “indios colorados” y “yumbos”² provienen de los encuentros habidos en los caminos. Un grupo de “indios colorados” fue arrestado entre 1609 y 1627 en uno de los caminos que unían la Costa con la Amazonía (Navas 1990:96-97). Por aquel entonces los Colorados ocupaban un amplio territorio, y su población podría haber llegado a 30.000 según algunos autores. El intercambio económico y simbólico con otros grupos étnicos era frecuente. Sus productos, como el ají, llegaban a los mercados de la sierra y de la costa y su saber chamánico era ampliamente reconocido en otras latitudes, como demuestran los documentos coloniales (cf. Laviana Cuetos 1989; Navas 1990; Salomon 1997; Ventura 1995, 1999, 2000a). Ya en el siglo XVIII, la construcción de un camino que unía Quito con la Costa, que desencadenó en diversos momentos revueltas contra los representantes de la administración colonial encargados del proyecto, así como sangrientas batallas entre los grupos pluriétnicos que ocupaban la región (Salomon 1986 y 1997), fue uno de los hitos de la etnogénesis de los actuales Tsachila, probablemente fruto de recomposiciones étnicas de diversos grupos del noroccidente andino. Finalmente, como apuntábamos más arriba, fue la construcción de numerosos caminos a partir del eje de Santo Domingo de los Colorados, entre los años veinte y sesenta del siglo pasado, el detonante de la transformación del hábitat, de la economía y de las formas de socialización de los Tsachila contemporáneos. Esta tendencia a conocer los pueblos indígenas a través de los caminos nos informa de la dificultad manifiesta de la administración colonial para introducirse en el seno de su territorio, así como de la estrategia más habitual de penetración colonial utilizada por los conquistadores, a saber, la apertura de caminos. Sin embargo, debemos reconocer que para los propios Tsachila los caminos no son tanto líneas de continuidad entre espacios que se desean unificados, como lugares de transición entre dos mundos.

El camino de Quito marca un punto de partida para todo aquello que pertenece al mundo de los mestizos en los relatos mítico-históricos de los

Tsachila. Y no es por casualidad que el término bajo el que éstos designan a los mestizos, *feto*, proviene de la raíz *fe*, "arriba", lugar del que se supone llegaron los primeros hombres blancos. Aún así, por más que el camino a Quito se convirtiera en el punto de partida de la alteridad, los encuentros desafortunados en aquella vía no se limitan a la maldad atribuida a los mestizos: en las narraciones míticas, éstos se extienden igualmente a los malos espíritus que, aún propios de su cosmología, demuestran por sus actos que hay que desconfiar siempre de lo desconocido³, y aquel camino abre la vía a un mundo ignoto por excelencia.

Andar por tierra tsachila

Ahora bien, los Tsachila, un pueblo ribereño, no otorgaban a los caminos el sentido que la mitología y la historia parecen atribuirles. A excepción de los viajes con carácter comercial emprendidos hacia Quito, las salidas que más rememoran los ancianos tsachila son las expediciones de caza, emprendidas en canoa siguiendo el curso de los ríos, hacia abajo. Por otro lado, las actuales vías de comunicación carrozables, que unen las principales carreteras a las comunas y que las atraviesan, no existían antaño. La vida de los Tsachila estaba más centrada alrededor de la unidad doméstica, de los núcleos residenciales y de los senderos que los unían. Para desplazarse a la selva y recorrerla, podían existir pequeñas trochas en los lugares más frecuentados, pero el clima tropical no facilitaba su permanencia. Por ello, los encuentros en los caminos entre miembros de distintos núcleos residenciales no eran comunes. Bien al contrario, los Tsachila evitaban, como continúan evitando en la actualidad, los encuentros imprevistos, prefiriendo socializar durante las visitas planeadas a otros hogares, en que las relaciones eran siempre menos ambiguas. Hoy los Tsachila sortean las grandes vías, y siempre que les es posible optan por las veredas que cruzan los campos de banano o las porciones de selva preservadas, que hacen las veces de medios discretos de desplazamiento tanto como de atajos. El hábito de caminar por estos senderos fuerza la marcha en fila india, y esta costumbre se observa incluso en los desplazamientos en la ciudad. Cuando hace falta andar de noche, los Tsachila intentan siempre hacerlo en grupo, bajo la luz de una vela o de una linterna, especialmente las mujeres y los niños, por temor a ser raptados por un espíritu y, más recientemente, a ser asaltados por malhechores que merodean de vez en cuando por su territorio huyendo de la justicia. Sólo los hombres emprenden rutas nocturnas en solitario, a la caza de una presa o de retorno de veladas festivas.

La ausencia de caminos o senderos no suponía antaño ningún obstáculo para la orientación. Numerosas técnicas, todavía practicadas, permitían evitar perderse en plena selva, tales como la incisión de troncos o ramas con un machete para señalar los puntos de paso con el fin de encontrar el

camino de vuelta. Sin embargo, sigue siendo muy recomendado no dejar huellas que podrían avisar a los seres no deseados que alguien anda en la selva. De la misma manera que la sagacidad del cazador permite a un Tsachila reconocer la especie que lo ha precedido en su marcha -una presa perseguida, un animal peligroso o un mal espíritu-, la interpretación de las huellas encontradas en la selva o cerca de los espacios domésticos forma parte todavía del conocimiento de los indígenas selváticos, habituados como los Tsachila a prevenir para defenderse, eventualmente por la huida, antes que atacar. Así, las huellas humanas que desaparecen de golpe algunos metros más allá de su aparición, o que aparecen de forma intermitente, son claros indicios del paso por la zona de *luban oko*, el espíritu rojo, temido por su hábito de chupar la sangre de los humanos u animales. Actualmente, las huellas siguen presagiando buenas o malas noticias y los Tsachila conservan una extrema erudición respecto a la dirección y el sentido del desplazamiento de sus autores. No en vano la precisión en la identificación de las huellas se ha extendido a las de los zapatos y botas de caucho, hecho que permite reconocer, de regreso a casa, si hubo visitas durante la ausencia, de quién se trataba y si estas personas regresaron o esperaron al jefe del hogar.

El tsafiki posee un vocabulario muy específico en lo que concierne al espacio y las ubicaciones, en el que los objetos por situar son muy a menudo relativos a determinados puntos de referencia. El sentido de la orientación tsachila está ordenado en torno a los elementos de la naturaleza y a sus referentes axiales básicos: los ríos y sus puntos de referencia -arriba y abajo (*fechi* y *pelechi*), eventualmente oriente y occidente- y el sol -*yo wino* (allí donde se pone el sol) y *yo lano* (allí donde sale el sol)-, siendo los dos primeros los más utilizados. A pesar de su origen, debemos reiterar que los caminos y las pistas que atraviesan las comunas o que parten de ellas, ahora substituyen en buena medida aquel referente de los ríos, pues permiten señalar con la misma precisión los dos niveles espaciales por excelencia, arriba y abajo, que antaño guiaran sus rutas.

Los caminos en la mitología

Los caminos forman parte integrante de los mitos tsachila y de toda su cosmología. Guían el recorrido de los elementos de la naturaleza y de sus espíritus, permiten el aprendizaje chamánico y unen el mundo de los humanos con el de los seres sobrenaturales durante las sesiones de curación; unen, finalmente, *tsabo ayan*, la madre de las estrellas y guardiana de las enfermedades, a la tierra, y la tierra al mundo de los muertos. En la mitología tsachila existe un complejo de relatos referentes al período de la oscuridad y a la solución que permitió a los chamanes recuperar el sol. En todos los mitos de este corpus (*Neme ika*, *Yo imin Tsachi*, *Yo kela*), encontramos dos

caminos que han jugado un rol clave en la tradición tsachila: el camino de plata seguido por un niño y una niña para subir al cielo, convertidos en sol y luna respectivamente; y el camino que marca el intrincado recorrido del sol, bajo permanente amenaza de *neme kela*, el jaguar de la oscuridad, que lo obliga a obtener presas de caza cotidianamente, antes del mediodía. La luna también posee un camino, menos elaborado en la mitología, al que recurren los chamanes durante las curaciones que necesitan su frescura para las enfermedades relacionadas con el calor.

Uno de los caminos fundamentales para la vida de los Tsachila es el que conduce a *tsabo ayan*, la madre de las estrellas. La madre de las estrellas, también conocida por *jelelen wa tsabo*, la estrella mayor, tiene una doble misión. Por un lado, ha otorgado a las mujeres tsachila la capacidad de tejer, y son las *tsanini naka tsabo*, las estrellas pequeñas que brillan en el firmamento, las que tejen sin reposo el *mi sili*, la liana del conocimiento, que otorga a los chamanes la capacidad de comunicarse con el mundo de los espíritus. Por otro lado, la madre de las estrellas es considerada la guardiana de las enfermedades, y es por el camino que une la tierra a su mundo por donde las enfermedades llegan a los humanos. Cuando un chamán desea causar el mal, traza un camino hasta *tsabo ayan* que permite a la enfermedad seguir su curso. Cuando otro chamán trata de curarla, deberá, con la ayuda de sus espíritus auxiliares, borrar dicho camino.

El mundo de los muertos

Pero existe todavía un camino que tarde o temprano todos los Tsachila deben recorrer: es el camino de *pipowa*, el que conduce al mundo de los muertos. Cuando la enfermedad es irreversible, los chamanes dicen que *piyenko piya minu*, “el camino de los muertos asoma”. El ritual tradicional para enviar los muertos a *pipowa*, *tenka ereka*, concentraba el esfuerzo de los chamanes en la preparación de un camino agradable a las almas de los muertos, con el fin de mostrarles las bellezas del mundo al que debían llegar, *pipowa*, y hacerles así olvidar la tierra y sus allegados vivos. Los chamanes enviaban los muertos en canoa a través de este camino inmaterial que pocos han descrito como un río, pero que podría tratarse igualmente de un soplo de viento, representando en cualquier caso su esencia, una vía de comunicación que une dos mundos. Fuera del ritual *tenka ereka*, que se sigue practicando en algunos casos, este camino es representado materialmente en el momento de los entierros. Antiguamente, los muertos eran enterrados bajo la casa del difunto, que era después abandonada. Alrededor de un dedo, cuidadosamente colocado encima del corazón (*tenka*), se ataba un hilo de algodón (*tenka sili*) unido por el otro extremo al tejado. La liana del corazón, o liana del alma, guiaba entonces el alma del muerto, ahora denominada *tenka*, por el camino de *pipowa*. La descomposición del hilo era el

signo de la partida del alma. Actualmente, los entierros se practican en los cementerios habilitados en las comunas, pero las tumbas tsachila siguen presentando un pequeño tejado, a menudo en zinc, que protege al difunto hasta que su alma haya partido. De hecho, algunas personas que se declaran católicas afirman que el hilo ya no une las almas de los muertos a *pipowa* sino al cielo, *yo kido*, literalmente la piel del sol, adonde acuden las almas de los difuntos. En relación al significado de *pipowa* y de su camino, los chamanes interpretan los sueños y las visiones surgidas de los viajes chamánicos tomándolos como punto de referencia. Así, cuando bajo el efecto del alucinógeno *nepi* (*Banisteriopsis caapi*) ven un camino hacia abajo (*pelechi*), hacia donde se encuentra *pipowa*, lo interpretan como el signo de una vida corta, mientras que lo contrario, volar en el sentido de arriba (*fechi*), anuncia para ellos una vida larga. Fuera del mundo de los muertos, *pelechi* es también el lugar de depósito de toda la suciedad rechazada durante las sesiones de curación, suciedad enviada por los chamanes al mar a través de los ríos.

El hilo del conocimiento

Aparte de *tenka sili*, la liana de los muertos, otros acontecimientos de la vida tsachila recurren a una liana que los guía, cual camino. El aprendizaje de los chamanes es coronado por la imposición del *pone sili* (liana o hilo del chamán), la liana que otorga al recién iniciado la capacidad de officiar los rituales chamánicos aprendidos bajo la égida del maestro, al unirlo al mundo de los espíritus. Este hilo de algodón (*kuwa sili*), debe ser *uru sili* (liana de la pureza), es decir, debe haber sido tejido por las *uru sonala*, mujeres puras, en estado de abstinencia sexual, social y alimentaria. Antaño, el día de la ceremonia, se ataba una de las extremidades del hilo a un poste en el centro del patio, a menudo en forma de cruz y, la otra, a la casa. El poste y la casa representaban los dos extremos del recorrido del sol, el levante y el poniente, el alba y el crepúsculo. El extremo de hilo que culminaba en la casa era atado a una piedra chamánica (*pone su*), simbolizando el destino de la fuerza y de la comunicación con las entidades del más allá que el hilo hacía posible. Así, todavía ahora, cuando un gran estruendo rompe el cielo, y éste enrojece súbitamente, se dice que el hilo del chamán se está rompiendo, hecho que prelude su muerte cercana. Si una colina ha guiado la vida del chamán y su conocimiento, el ruido celestial señala el estallido de la colina. El hilo también se denomina *ravi sili*, y aun siendo considerado como la liana del saber, raras veces es denominado *mi sili*. Esta última expresión sirve para designar la corona de algodón que lucen algunos Tsachila con su atuendo étnico cuando acuden a la ciudad o celebran una fiesta: *mi* significa tanto “conocer” o “saber” como “cabeza”.

Sendas de unión entre dos mundos

En definitiva, *sili*, traducible por “línea” de manera genérica (se utiliza para todo tipo de hilos, lianas, tubos, etc.), es el concepto universal de camino cuando, como en el caso que acabamos de describir, sirve de hilo conductor a un acontecimiento, y muy a menudo guía un recorrido que une dos mundos distintos, el de la tierra o de los humanos y el del más allá. La cosmología tsachila no es la única que representa las vías de unión entre dos mundos a través de caminos, lianas, ríos o troncos⁴. La recurrencia de los caminos como símbolo de unión entre dos mundos forma parte de las cosmologías amerindias, que han sido descritas de forma generalizada como cosmologías abiertas en múltiples sentidos: por un lado, abiertas a los contactos con otras culturas, y no sólo como estrategia de defensa de la colonización de su imaginario, sino como mecanismo constitutivo de su existencia⁵. Por el otro, abiertas a las relaciones interespecies, por tratarse por excelencia de sociedades que no establecen fronteras entre los mundos humano, natural y sobrehumano⁶. Trazar vías a la alteridad forma parte de su filosofía social, fielmente representada en la cosmología tsachila que acabamos de describir. Los caminos tsachila conducen a la alteridad, a una alteridad de naturaleza indiferenciada y con la cual no existen fronteras, sino caminos que permiten la comunicación y el intercambio. Los caminos tsachila son por excelencia sendas de unión entre dos mundos. □

Notas

- 1 Una primera versión de este texto fue publicada en un volumen editado por la Universitat Autònoma de Barcelona (Ventura 2002). Es parte de una investigación basada en tres años de trabajo de campo con el pueblo indígena Tsachila del Ecuador entre 1991 y 1997, que culminó con una tesis doctoral titulada *À la croisée des chemins. Identité, rapports à autrui et chamanisme chez les Tsachila de l'Equateur* (EHESS, París, 2000), ahora en curso de publicación. La investigación ha sido posible gracias a la financiación y el auspicio, en distintos períodos, de la División de Antropología Social y el Equipo de Investigación sobre ‘La construcción de identidades en América Latina’ de la Universitat Autònoma de Barcelona, del Proyecto sobre ‘La organización comunal en España y América Latina’ de la Universitat de Barcelona (AME90-0299), de la Comissió Interdepartamental de Recerca i Innovació Tecnològica (Generalitat de Catalunya), del CNRS (París), del Instituto Francés de Estudios Andinos en Quito, de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales sede Ecuador y de la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research (New York); y gracias al conocimiento, generosidad y hospitalidad de todos los Tsachila que me acogieron.
- 2 Término de origen quechua para designar a los habitantes de las tierras bajas, corriente en los documentos referidos a las tierras bajas occidentales.

- 3 Ver los mitos denominados *Teto minu* (camino de Quito) (M7 y M24) en Ventura (2000a), Tomo II.
- 4 El mito achuar que dio origen a Orión nos ofrece un bello ejemplo: dos hermanos achuar huyen de sus padres adoptivos río abajo, en una balsa, y montan después al cielo por unas cañas de bambú; allí, ellos formarán las Pléyades y la balsa se convertirá en la constelación de Orión; el padre adoptivo les persigue desde entonces sin cesar bajo la forma de la estrella Aldebarán (Descola 1986:87-88); varios grupos étnicos del Chaco, en el Paraguay y Argentina, creían igualmente posible alcanzar el mundo superior montando por un árbol que unía la tierra a las regiones lunares (Cipolletti 1996:342); J.-P. Chaumeil detalla la representación del mundo de un chamán yagua, donde una liana une la 'gente-sin-ano' a la tierra (Chaumeil 1982:49); Lévi-Strauss, a lo largo de las Mitológicas, nos aporta numerosos ejemplos de ello para las tierras bajas sudamericanas. Fuera de la Amazonía y del Chaco, mucho más cerca de los Tsachila, sus vecinos Chachi relatan un mito fundador, el de Tutsa, donde una liana está en la base de la vida en su conjunto: la liana de la palma real, que une dos cadenas, símbolo de los dos lados del mundo, era rememorada antaño por los jóvenes esposos el día de su matrimonio (Medina 1997:59).
- 5 Este aspecto ha sido analizado con detalle en Ventura (1999 y 2000b).
- 6 Este tema ha sido desarrollado, entre otros, por Descola (1992, 1996), Surrallés (2003) y Viveiros de Castro (1996).

Bibliografía

Cipolletti, M. S.

1996: "Chamanismo y viaje al reino de los muertos. Concepciones religiosas de los indios sudamericanos no andinos" en M. Eliade *Historia de las creencias y de las ideas religiosas desde la época de los descubrimientos hasta nuestros días*, Barcelona: Herder, pp.335-366.

Chaumeil, J.-P.

1982: "Representation du monde d'un chamane yagua", *L'Ethnographie. Voyage chamannique deux*, Tome LXXVIII, n.87-88 (2 et 3), pp.49-53.

Descola, Ph.

1986: *La nature domestique: Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris: Maison des Sciences de l'Homme.

1992: "Societies of nature and the nature of society", en A.Kuper (ed.) *Conceptualizing society*, Londres y Nueva York: Routledge, pp.107-126.

1996: "Constructing natures. Symbolical ecology and social practice", en Ph. Descola and G. Pálsson (eds.) *Nature and Society. Anthropological Perspectives*, Londres y Nueva York: Routledge, pp.82-102.

Laviana Cuetos, M.L.

1989: "Un proceso de brujería en la costa ecuatoriana a fines del siglo XVIII: la Punta de Santa Elena, 1784-1787", *Anuario de Estudios Americanos*, XLVI, pp.93-129.

Medina, H.

1997: "Los Chachis de Esmeraldas", en VVAA *Etnografías mínimas del Ecuador*, Quito: Abya-Yala, pp.33-88.

Navas de Pozo, Y.

1990: *Angamarca en el siglo XVI*, Quito: Abya-Yala.

Salomon, F.

1986: "Yumbo-Ñan: la vialidad indígena en el noroccidente de Pichincha y el trasfondo aborigen del camino de Pedro Vicente Maldonado", *Cultura, Revista del Banco Central del Ecuador*, Vol. VIII, n° 24b, pp. 611-626.

1997: *Yumbos, Niguas y Tsachila o 'Colorados' durante la Colonia Española. Etno-historia del Noroccidente de Pichincha*, Quito: Abya-Yala.

Surrallés, A.

2003: *Au coeur du sens. Perception, affectivité, action chez les Candoshi*, París : CNRS-MSH.

Ventura i Oller, M.

1995: "En el camino. Los Tsachila en el complejo étnico de la selva occidental del Ecuador", en Álvarez, A. et al. *Primer encuentro de investigadores de la costa ecuatoriana en Europa*, Quito: Abya-Yala, pp.433-465.

1999: "Langue, mythes, chamanisme - une vieille histoire: représentations du passé et du contact interethnique dans l'occident équatorien", *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*, 63, pp.63-70.

2000a: *À la croisée des chemins. Identité, rapports à autrui et chamanisme chez les Tsachila de l'Équateur*, Tesis de doctorado, EHESS, París, 2 Vols.

2000b: "Transformations formelles d'une cosmologie réceptive. Notes sur la colonisation chrétienne du chamanisme tsachila (Équateur)", en D. Aigle, B. Brac de la Perrière et J.-P. Chaumeil (eds.) *La politique des esprits. Chamanismes et religions universalistes*, Nanterre: Société d'ethnologie, pp.209-226.

2002: "Los caminos de la alteridad" en González Echevarría, A. y J.-L. Molina (coords.) *Abriendo surcos en la tierra. Antropología básica y aplicada en la UAB. Homenaje a Ramón Valdés del Toro*. Bellaterra: Servei de Publicacions.

Viveiros de Castro, E.

1996: "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio", *Mana* 2 (2), pp. 115-144.

LA GEOGRAFÍA Y LA CONCEPCIÓN DE LA HISTORIA DE LOS NASA*¹

Joanne Rappaport
Georgetown University

Los Nasa de las tierras altas del sudoeste de Colombia conservan un recuerdo histórico de su transformación, de la nación independiente que eran, en una tribu dominada por españoles y colombianos. Esta historia, basada en parte en documentos escritos que los indígenas conocen, sigue la trayectoria de la conquista, pero ante todo explica por qué medios, gracias a la adopción de nuevas estrategias políticas, la comunidad ha resistido durante siglos a las invasiones del exterior. En este capítulo se examina la conciencia histórica de los Nasa y se trata de explicar su estructura y su utilidad.

Los Nasa, que suman unos 60.000, viven en el extremo nordeste de la provincia del Cauca, en las regiones montañosas del sur de Colombia. Cultivadores de patata, maíz, café y caña de azúcar, están asentados en las estribaciones de la Cordillera Central. La población nasa más conocida es la de Tierradentro, en la vertiente oriental. Sus primeros contactos con los europeos se produjeron a mediados del siglo XVI, cuando el conquistador Sebastián de Benalcázar invadió Tierradentro. Los Nasa lograron contener a los invasores durante casi cien años, y hasta bien entrado el siglo XVII no se establecieron en la zona las primeras encomiendas. En el siglo XVIII, los dirigentes políticos indígenas o caciques consolidaron su poder en Tierradentro y se extendieron por las estribaciones occidentales de la cordillera, creando resguardos —comunidades indígenas con fronteras claramente delimitadas dentro de las cuales la propiedad era común pero en la que cada miembro tenía derecho al usufructo—. El resguardo fue uno de los primeros medios coloniales de penetración de las comunidades indígenas en la Sabana de Bogotá (véase González 1979), y los Nasa utilizaron esta institución para sus propios fines, logrando, gracias a ella, consolidar su poder político, legitimar las fronteras precoloniales e incluso ampliar sus propiedades territoriales para abarcar terreno colonizado desde los tiempos de la invasión española². El poder de los caciques y del sistema de resguardos se vio mermado tras la independencia de España, cuando los nuevos amos criollos trataron de suprimir los resguardos y las tierras indígenas libres con miras a su explotación comercial. En el siglo XIX se produce una nueva integración de los Nasa en el sistema político colombiano. Los indígenas participaron en las numerosas guerras civiles de la época, se afiliaron a los nacientes partidos políticos y abrieron su territorio a la explotación de corteza de cascarillo o quinina. Los Nasa actuales siguen viviendo en

resguardos y disfrutando de cierta autonomía política a través de sus consejos de resguardo o cabildos, pero la legislación colombiana ha debilitado esta institución, tanto por lo que respecta al poder político de las autoridades indígenas como a las dimensiones de los terrenos comunales.

El relato de los Nasa de su propia historia se ajusta a estas líneas generales, pero se centra en un tipo de héroe cultural sobrenatural, el cacique, siguiendo su acceso al poder y su caída ulterior. La narración histórica de los Nasa se centra más en las instituciones políticas y las relaciones sociales que en los hechos en sí, condensando frecuentemente acontecimientos muy prolongados en el tiempo en forma de sucesos catastróficos aislados. Estos referentes históricos sufren modificaciones sutiles, de modo que la conciencia histórica de los Nasa se centra efectivamente más en “lo que habría ocurrido” que en lo que realmente ocurrió. Más importante aún es que los Nasa sitúan su archivo histórico en lugares sagrados diseminados por toda la zona, que sirven a la vez de instrumentos mnemotécnicos para recordar la historia³ y como límites fronterizos, claramente delimitados, de los resguardos. Los relatos históricos de los Nasa, al remitir a referentes topográficos dispersos, son fragmentarios, compuestos por episodios que pueden ser autónomos o bien guardar relación con otros por medio de la observación visual y del movimiento en el espacio. En este capítulo examino los distintos medios que permiten agrupar esos episodios en una cronología.

Cronología y narración

La historia oral de los Nasa es una elaboración basada en fuentes coloniales escritas, los títulos de resguardos, en los que podemos oír la voz de los caciques de la colonia (Archivo Central del Cauca, Popayán [ACC/P] 1881, 1883) contándonos cómo llegaron al poder y cómo se mantuvieron en él. La historia oral es paralela a los documentos coloniales y cuenta el nacimiento de los caciques en los torrentes de montaña⁴. Los títulos coloniales aluden a Don Juan Tama y Calambás como el “hijo de las estrellas del Torrente de Tama” (ACC/P 1883: 2182v). Según relatos contemporáneos, los títulos coloniales de resguardo aparecieron junto con los héroes culturales mitológicos, a los que sirvieron de almohada mientras flotaban aguas abajo. El cacique surge para salvar al pueblo nasa de los invasores, entre ellos los vecinos Pijao y los Guambiano, mencionados también estos últimos en los títulos coloniales como los peores enemigos de los Nasa (*ibid.*). Los choques de los Nasa con los españoles, descritos como actores violentos de la historia frente a los Nasa, más civilizados, son muy parecidos a sus choques con otros pueblos indígenas. Para detener los avances de los europeos en su territorio, los caciques escalan montañas muy altas y delimitan los linderos del resguardo. Después desaparecen en las lagunas de altura, donde se los puede convocar en momentos de apuro.

Los historiadores nasa siguen interpretando los hechos posteriores a la independencia en función de la experiencia colonial de esos héroes culturales o personajes históricos. Fundiendo en un solo conflicto, conocido como la Guerra de los Mil Días⁵, la guerra de independencia y las guerras civiles del siglo XIX, los relatos orales destacan la colaboración de los Nasa con los jefes militares colombianos y la pérdida de sus territorios a causa de este encuentro de dos culturas diferentes y dos programas políticos distintos. Según los Nasa, los usurpadores no llegaron a salirse del todo con la suya, porque ellos ocultaron los títulos originales nacidos con los caciques, documentos que validaban sus derechos territoriales. Ahora bien, privados de estos títulos, cuidadosamente escondidos en lagos de la montaña, los Nasa carecían de defensa y no podían proteger sus propiedades territoriales. Así pues, está claro que, según la visión histórica de los Nasa, los caciques perdieron su poder en tiempos de la República.

Aunque los títulos han desaparecido y los caciques se han debilitado, los Nasa pueden recurrir en busca de ayuda a sus héroes culturales en los momentos difíciles y citan casos, por ejemplo, de apariciones sobrenaturales enviadas por los caciques para ahuyentar a visitantes no indígenas de santuarios y terrenos con tesoros enterrados. En otros casos, los soldados atacantes recibieron un castigo físico de los héroes culturales sobrenaturales.

Todas estas historias se cuentan de manera informal, sin ningún tipo de estilización. Aunque algunas adoptan la forma de relatos con unas líneas argumentales coherentes, otras son meras referencias breves a acontecimientos históricos, información contenida en una o dos frases (véase Cohen 1980, Price 1983). Cualquiera puede pronunciarlas: aunque algunos individuos son conocidos por sus dotes de narradores, no se los considera los únicos capacitados para narrar gestas históricas. Muchos de los mejores narradores son activistas políticos que vinculan los hechos de la historia nasa con la preocupación actual por defender el resguardo moderno. Este carácter difuso de la tradición histórica se debe a la falta de una autoridad clara y única desde la independencia. La época posterior a ésta se ha caracterizado por la presencia de múltiples autoridades indígenas, dotadas de un poder pasajero en virtud de su fuerza militar o elecciones. Estos dirigentes no han sido autónomos en ningún sentido de la palabra, actuando básicamente como intermediarios entre los habitantes de la reserva y el Estado. Una sola historia oficial es imposible sin una autoridad superior autónoma; antes bien, son muchas las historias que se crean con ánimo de devolver a los indígenas la autonomía perdida. Este es un ejemplo claro de la importancia que tiene una comprensión cabal de la relación entre las comunidades indígenas y el Estado para poder entender realmente la concepción india de la historia.

Los relatos de los Nasa se pueden catalogar en dos grandes grupos: los que se refieren a los caciques mitológicos en tiempos precoloniales y colo-

niales y los que tratan del proceso histórico que media entre las guerras de independencia y la actualidad. Los Nasa contraponen estos dos periodos: la independencia de Colombia es una “segunda conquista” de los indígenas a cargo de padres fundadores como Simón Bolívar. Es interesante señalar que los Nasa entienden que la independencia llegó mucho antes a Tierradentro, cuando los caciques defendían a su pueblo de los agresores españoles y fundaron el sistema del resguardo. El periodo posterior a la independencia representa verdaderamente para los Nasa una segunda conquista, ya que en este periodo les fueron arrebatadas las tierras y perdieron poder político con la creación de resguardos más pequeños y débiles.

El estilo de las narraciones de estos dos periodos es muy diferente. Las del primero son muy estilizadas, con énfasis en las acciones de cada uno de los héroes culturales, y siguen muy de cerca los títulos coloniales en que se basan. Los relatos del periodo posterior a la independencia, por el contrario, incorporan en su trama más datos históricos y se centran más en la sociedad humana que en los héroes sobrenaturales. Así como son muchos los que pueden contar los primeros, con diferencias de detalle de un narrador a otro, los del siglo XIX sólo pueden narrarlos unos pocos, ya que no se trata de tradiciones orales en sí, sino de interpretaciones recientes del proceso histórico.

Tanto si los relatos se centran en la época precolonial como si no, el análisis histórico de los Nasa gira en torno al sistema de resguardo. Los caciques sobrenaturales actúan como un medio para resaltar la importancia de la integridad del resguardo frente a la sociedad dominante. Las historias de los Nasa no cuentan hechos en sí, sino el desarrollo de las instituciones indígenas. Además, apenas se ocupan de la sociedad hispánica dominante y prefieren centrarse en las obras de los Nasa y en sus innovaciones ante el cambio.

Muchas veces se piden excusas en estos relatos por la pérdida de poder indígena. En otros parece atribuirse a las comunidades indígenas más poder del que realmente tuvieron, si nos atenemos a los documentos históricos. Las narraciones se contradicen a veces unas a otras al describir los enfrentamientos con la sociedad dominante u otros invasores⁶. Lo que pasa de hecho con estos relatos es que los Nasa cuentan “lo que habría sucedido” y no lo que realmente sucedió.

Integrados en una narración continua, esos relatos y fragmentos de relatos son de naturaleza claramente cronológica y delimitan dos largos periodos: el periodo en el que gobernaban los caciques y aquél en que perdieron el poder, que en líneas generales corresponden a la época colonial y a la republicana. Muestran un entendimiento claro del proceso histórico y de los cambios producidos con el paso del tiempo, y describen muy bien la relación cambiante de los Nasa con el Estado. La historia, no obstante, nunca se cuenta entera, sino en fragmentos que el oyente, que dispone ya de una reserva de conocimientos históricos por haber escuchado y narrado

a su vez otros episodios, ha de situar en un contexto. Aunque en los relatos está implícita la cronología, los narradores utilizan el tiempo de una manera diferente, comprimiéndolo en la narración de tal manera que hechos separados por más de un siglo son expuestos como si se hubieran producido de modo simultáneo. Esta compresión no es imputable a una falta de conciencia histórica de los Nasa, sino que debe entenderse más bien como un medio de resaltar ciertos temas por oposición a otros y de destacar las instituciones y no los hechos. Esas instituciones son descritas en el marco de acontecimientos a menudo ficticios o mitológicos, de modo que la narración adquiere cierto sabor de novela histórica.

La ruptura de la cronología

Aunque esos relatos en su versión unificada coinciden en una cronología clara, jamás se presentan de este modo, sino en forma de episodios breves o fragmentos de interpretación histórica, asociados con sitios de importancia histórica y simbólica, dispersos por todo el paisaje de Tierradentro. Así, en las historias orales se habla del paraje donde se cree que Juan Tama fue rescatado de las aguas, de la montaña en cuya cima la cacica Angelina Guyumúa distribuyó tierras indígenas en tiempos de la invasión española y de las lagunas de altura donde desaparecieron los caciques, y todos estos lugares son a la vez centros de peregrinación y de celebración de ritos.

Los recintos sagrados que sirven como referentes de la narración histórica son, ante todo, instrumentos mnemotécnicos que ayudan a los Nasa a recordar su historia. La mayoría de los habitantes de Tierradentro son analfabetos o semianalfabetos y no pueden registrar su historia por escrito. La geografía sagrada es un medio de codificar referentes históricos. Además, esos mismos sitios sagrados son los linderos de cada resguardo y delimitan también los principales cacicazgos de la época colonial. Así pues, el conocimiento de la historia que reside en el paisaje es también un medio de recordar fronteras políticas: la historia como medio directo de defensa del territorio (Rappaport 1982, 1985).

Ahora bien, el espacio no cumple una mera función mnemotécnica para los historiadores nasa. Es un nexo tangible con el pasado, algo que se puede ver, tocar y escalar, algo que funde en uno pasado y presente. El espacio forma parte del proceso de interpretación de la historia. No es tan solo un elemento en el que el pasado queda registrado, sino un medio de darle significado. Esta utilización del espacio como marco interpretativo rompe la cronología de la narración hablada, creando nuevas relaciones entre referentes históricos. La nueva definición de la cronología se produce en dos sentidos: las relaciones visuales entre recintos sagrados vinculan sus referentes históricos a un marco espacial y no temporal; y los referentes

históricos registrados como sus representaciones espaciales están vinculados por medio de los ritos de un calendario anual.

Las relaciones visuales

Tierradentro es una región montañosa, y muchos de los recintos sagrados para los Nasa se encuentran en la cumbre de una montaña. Desde una de esas cumbres, el observador puede ver otras muchas montañas, algunas de las cuales son también sitios sagrados, con los que las aldeas o los lugares de residencia están relacionados también. Como algunas montañas de importancia histórica obstruyen la línea de visión de una comunidad, constituyendo su horizonte y a menudo los límites de sus dominios, muchas de esas cimas son lugar de celebración de ritos que definen a esa comunidad. Incluso si una aldea y una montaña, o una montaña y otra, pueden no guardar una estrecha relación cronológica, la relación visual y geográfica entre ellas da un carácter de inmediatez a la relación entre sus referentes históricos. Buen ejemplo de ello es el Monte Chumbipe, en la parte meridional de Tierradentro, desde donde la gran cacica Angelina Guyumúa contemplaba sus dominios y fundó el resguardo colonial de Togoima. Existe también la creencia de que el Monte Chumbipe es un jefe pijao petrificado, transformado en montaña tras su derrota por los invasores españoles. La montaña se encuentra en los confines meridionales de Togoima, más allá de los cuales los caciques de la comunidad norteña de Calderas expulsaron a los invasores pijao. Uno de los caudillos míticos de Calderas desapareció en un lago detrás del Monte Chumbipe. Desde su cima se puede ver el Puente de Cuetando, donde hubo una matanza de Nasa liberales durante la guerra civil del decenio de 1950. Así, en una sola cumbre están codificados diversos referentes históricos correspondientes a momentos distintos, relacionados todos ellos por haberse producido en el mismo sitio o por haber servido éste como punto de referencia visual. La relación entre estos referentes no es cronológica, sino espacial o territorial.

El calendario

De modo similar, el calendario ritual reorganiza en un orden nuevo los referentes históricos vinculados con recintos sagrados. La mayoría de los sitios sagrados de Tierradentro están relacionados de algún modo con el solsticio de diciembre o el de junio, o con fenómenos atmosféricos debidos al cambio de estación. A veces se celebran ritos en estos sitios coincidiendo con estas fechas; en otros casos, es en estos meses cuando los Nasa inician una serie de ceremonias relacionadas con el sitio, en las que se representan los hechos históricos que en él se produjeron. Por último, diversas narracio-

nes que mencionan determinadas características topográficas sitúan también los hechos históricos en el solsticio de invierno o en el de verano. Así pues, los referentes históricos se organizan por medio del ritual en un orden nuevo que corresponde al calendario anual y que no necesariamente remite a la cronología. Un ejemplo claro de ello es la relación entre Alto de Tama, donde se cree que nació Juan Tama, y Vitoncó, donde vivió. Estos dos puntos, asociados en el relato mítico, guardan también una relación astronómica entre sí: Alto de Tama es el punto donde, mirando desde Vitoncó, aparece el sol en el solsticio de junio. Otra montaña próxima, Chuta, es conocida con el nombre de “Madre de las Lluvias”, porque las nubes que se forman en torno a su vértice, vistas desde Vitoncó, indican el comienzo del invierno. Chuta es un centro de peregrinación, donde se renuevan ritualmente los gobernadores del cabildo (Rappaport 1985), vinculando así a los dirigentes políticos nasa contemporáneos con su progenitor mitológico, que vivió en Vitoncó. Estos recintos sagrados serán rememorados, pues, en un orden más dependiente del calendario anual que de una cronología reflejada en años o épocas.

La estrecha relación existente entre el espacio y el tiempo se pone igualmente de manifiesto en otras actividades no rituales. Bernal Villa (1954) observa, por ejemplo, que los Nasa se refieren a las extensiones de terreno por el número de cosechas que van a producir, ya que estos indígenas practican la agricultura de chamiceras.

La reconstrucción de la cronología

Los Nasa organizan los referentes históricos según diversos modelos coherentes, definidos tanto temporal como espacialmente. Si la inserción de la historia en el espacio físico, al vincular referentes de periodos distintos, actúa alterando el carácter cronológico de la narración, el examen de los movimientos de los personajes mítico-históricos en el espacio revela que este mismo proceso de espacialización de la historia reconstruye también la cronología original.

En su estudio sobre la mnemotecnia en el mundo occidental, Yates (1966) explica cómo los griegos de la época clásica utilizaban los edificios como auxiliares mnemónicos, de forma que las características arquitectónicas se convertían en depositarias de hechos que se podían rememorar en un orden fijo correspondiente al orden de las características del edificio. Harwood (1976) se extiende sobre este ejemplo cuando analiza la organización de episodios míticos en las Islas Trobriand en el interior y a través de la geografía sagrada, y sostiene que el orden temporal de estos episodios se recapitula en la geografía: la direccionalidad de los sitios mítico-históricos encuentra su correspondencia en la cronología de los mitos. Esta relación entre lugar sagrado y episodio mítico no es estática; el mito es una simple

referencia a toda una serie de episodios que se pueden recordar, reformular o recombinar.

Es interesante observar lo que sucede en Tierradentro al aplicar las teorías de Yates y Harwood a la relación entre mito y geografía. En tiempos de la invasión española, los Nasa ocupaban el valle de La Plata, en la parte sudoriental de Tierradentro, y lo que hoy constituye el núcleo de su territorio era por entonces, para la población más desarrollada de La Plata, un puesto de avanzada rural (Velasco 1979). Los Nasa se fueron desplazando cordillera arriba durante los primeros siglos de la colonia, y hasta finales del siglo XVII no aparecen asentamientos nasa en altitudes superiores de Tierradentro. Los caciques del siglo XVII que vivían en las estribaciones occidentales de la cordillera aparecen mencionados en los archivos como oriundos de Tierradentro (Archivo Nacional de Historia [ANH/Q] 1703). El gran cacique nasa, Don Juan Tama, pretendía haber heredado su cacicazgo de un Guambiano, Jacinto Muscay (ACC/P 1881). Sólo a comienzos del siglo XVIII establecieron los Nasa comunidades estables en esta zona.

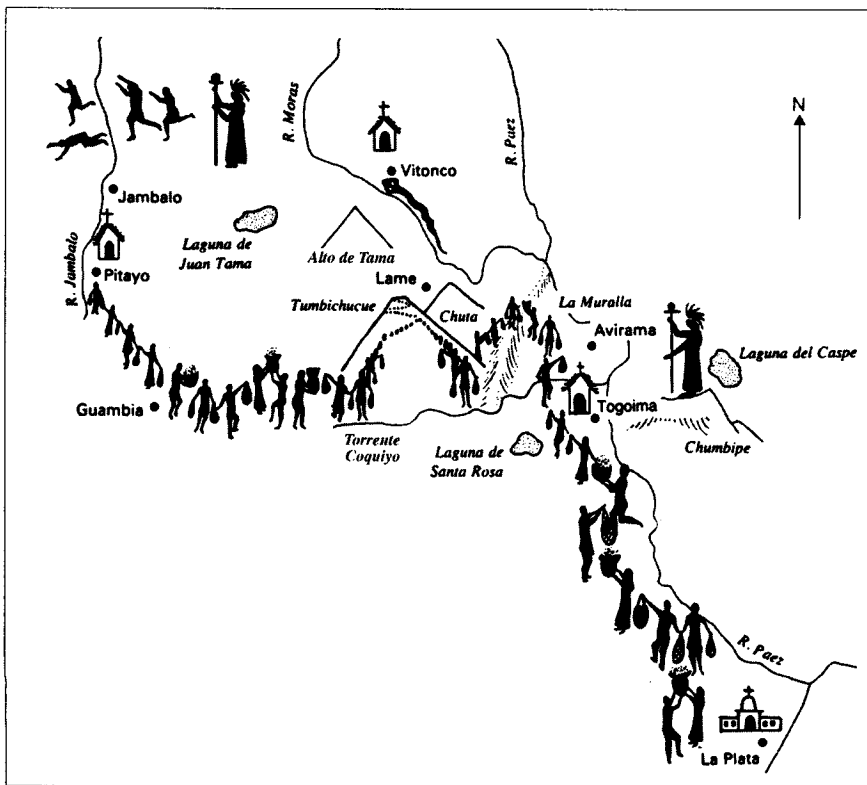


Figura 1: Perfil topográfico esquemático de Tierradentro, desde la invasión española hasta la actualidad.

La tradición oral de los Nasa recapitula esta trayectoria cronológica y geográfica, confiriéndole inmediatez al enmarcarla con conceptos míticos. Los Nasa creen que, tras haber destruido la ciudad colonial de La Plata, transportaron las riquezas de esta población minera a Tumbichucue, una montaña que se encuentra en el centro de Tierradentro. El tesoro fue pasando de mano en mano a lo largo de una inmensa fila que iba desde La Plata a Tumbichucue, cuyos restos petrificados son hoy visibles en las crestas conocidas como La Muralla. Poco antes de la invasión española nació el cacique Juan Tama en el corazón de Tierradentro. Algunos de sus hermanastros no bautizados se transformaron en serpientes malignas que devoraban a la gente. Los campesinos mataron a las serpientes y las hicieron pedazos, que cayeron al río con la cabeza orientada aguas arriba, mirando hacia la vertiente occidental⁷. Uno de esos animales sobrenaturales más conocido vivía en la aldea de Lame. Al ser despedazado, su cabeza cayó en el río Moras antes de llegar a Lame, y la cola, frente a Suin (véase Figura 1). El propio Juan Tama se afincó en la aldea de Vitoncó, escogida después de múltiples pruebas, consistentes en erigir cruces de noche en diversos puntos para elegir aquél donde la cruz siguiera en pie a la mañana siguiente. Tama salvó a su pueblo de los Guambiano, una tribu vecina que sacrificaba a los niños nasa a una laguna sagrada para obtener oro⁸. La batalla decisiva entre los Guambiano y los Nasa se libró en un punto próximo a la aldea actual de Jambaló. Hacia el final de su vida, Juan Tama viajó hasta la laguna homónima, situada en el páramo entre las dos vertientes de la cordillera, donde creó el resguardo, dejó su poder a los chamanes y acabó desapareciendo en las aguas. El viaje de Tama está jalonado de sitios sagrados. Así, en un viaje cordillera arriba se representa la vida de este cacique y se recapitula la ascensión histórica de la cordillera en la época colonial, migración a la que deben su fundación numerosas aldeas y resguardos nasa actuales.

Es éste un caso interesante, en la medida en que la propia organización de la geografía sagrada de Tierradentro recapitula las migraciones históricas de la nación nasa. En ambos casos hay un desplazamiento evidente de oriente a occidente y de tierras más bajas a tierras más altas. La misma geografía sagrada que reconstruye la experiencia temporal de manera no cronológica es también el medio de reagrupar episodios en un relato cronológico que sigue, además, la misma trayectoria temporal y geográfica que podemos reconstruir hoy nosotros gracias a los documentos y las crónicas coloniales.

Innovaciones en geografía e historia

Los referentes históricos de los Nasa están codificados por una geografía sagrada localizada que permite interpretarlos. Cada comunidad tiene sus

propios referentes topográficos en torno a los que estructura sus relatos históricos locales. Pocos Nasa son capaces de interpretar su historia en un sentido regional más amplio, valiéndose del sistema regional de geografía sagrada para construir la panhistoria de los Nasa, porque sólo conocen unos cuantos sitios sagrados próximos y a sus héroes culturales locales. Ellos mismos se confinan en el plano local, donde los sitios sagrados son inmediatamente observables. Este aspecto de la concepción de la historia de los Nasa puede verse como un obstáculo al desarrollo de una mayor conciencia histórica, y de hecho ha obligado tanto a los observadores como a los propios indígenas a interpretar la historia nasa como una serie de historias de unidades territoriales separadas⁹.

En decenios pasados hubo un intento de trascender esta regionalización de la conciencia histórica entre los Nasa. La solución fue una serie de mapas que abarcan la totalidad del territorio nasa e ilustran gráficamente los diversos hechos históricos que se produjeron en el paisaje (Bonilla 1982).

Una consecuencia interesante del empleo de estos mapas es la creación de un escudo de armas nasa, en el que una mano sostiene a un gobernador de cabildo, sobreimpresa en un círculo con una cadena de montañas en su interior. El círculo representa, según afirman, los linderos de los resguardos (Álvaro Velasco, com. pers.). La cadena de montañas representa sin lugar a dudas las cumbres sagradas donde reside la información histórica. La mano que sostiene al gobernador podría ser la de Juan Tama. Los activistas nasa llevan este escudo a sus reuniones políticas, y debe entenderse como una aplicación regional del ritual tradicional de renovación de los gobernadores del cabildo, ceremonia que generalmente tiene lugar en sitios de importancia local. Los desplazamientos espaciales con este símbolo, a la vez tradicional e innovador, dan una significación regional más amplia a las geografías sagradas locales que codifican la historia de cada resguardo o grupo de resguardos. Innovación sencillísima, este nuevo símbolo permite a los Nasa seguir interpretando el pasado a su manera dentro de un nuevo contexto regional de mayor amplitud.

Cabe afirmar como conclusión que la historia para los Nasa obedece a una organización espacial, tiene una explicación cronológica, y las alusiones a ella se encuentran en referentes geográficos, en vez de aparecer directamente en el orden de la narración. Aunque este tipo de análisis histórico difiere bastante del europeo, no impide a los Nasa utilizar su modo propio de interpretación histórica como un arma muy eficaz para resistir frente a una nación que ordena su narración de la experiencia temporal según un modo más cronológico (o Histórico, con mayúscula). La concepción histórica de los Nasa confiere al pasado inmediatez, tangibilidad y aplicabilidad a preocupaciones contemporáneas relacionadas, como la historia, con problemas territoriales.

- * “La geografía y la concepción de la historia de los Nasa”, de Joanne Rappaport es la traducción del inglés realizada por Roberto Álvarez-Orgaz del capítulo “Geography and historical understanding in indigenous Colombia” del libro *Who needs the past? Indigenous values and archaeology* editado por R. Layton (London y New York, Roudledge, 1989, pp.84-89).

Notas

- 1 Los estudios previos a la redacción de este artículo se efectuaron entre 1978 y 1980, patrocinados por la Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, el Banco de la República (Bogotá) y, por espacio de cuatro meses en 1984, gracias a una subvención de la Wenner-Green Foundation for Anthropological Research y una beca de verano de la Universidad de Maryland, Condado de Baltimore. La investigación sobre el terreno se realizó básicamente en Tierradentro, Cauca. La investigación en archivos se llevó a cabo en el Archivo Central del Cauca, el Archivo Nacional de Colombia, el Archivo Fundación Colombia Neutra, la Biblioteca Nacional de Colombia y la Biblioteca Luis Ángel Arango. Deseo expresar mi gratitud al Instituto Colombiano de Antropología por permitirme realizar investigaciones etnográficas en Colombia. Con motivo de éstas, desde 1978 hasta 1980 me ayudó en mis pesquisas Gustavo Legarda. Sofía Botero me ayudó en mis búsquedas de archivos y bibliografía durante el verano y el otoño de 1984. Esta contribución es el fruto de constantes debates con mis colegas. De ellos, quiero dar especialmente las gracias a Catherine Allen, Víctor Daniel Bonilla, María Teresa Findji, Jonathan Hill y Deborah Poole. Por último, todo mi agradecimiento a los Nasa de Calderas, Jambaló, San José, Togoima y Vitoncó por su apoyo, su colaboración y las horas de debate.
- 2 En la época del primer contacto, los Nasa ocupaban la vertiente oriental de la cordillera y no se extendieron por la vertiente occidental hasta los siglos XVII y XVIII. De hecho, los Nasa de los tiempos de la Conquista se asentaron en tierras más bajas, en las proximidades de La Plata, e incluso se tenía a los habitantes de Tierradentro por una avanzadilla rural de los Nasa de La Plata (Velasco 1979; para un análisis de la historia colonial, ver Rappaport 1982).
- 3 Esto remite a la mnemotecnia de los griegos de la Antigüedad, basada en la ubicación mental de las ideas en puntos distintivos de la arquitectura (véase Yates 1966).
- 4 Para una exposición más detenida de las historias de los caciques, véase Bernal Villa (1953, 1956) y Rappaport (1980-1, 1982, 1986).
- 5 La Guerra de los Mil Días fue una más de la larga serie de guerras civiles que causaron estragos en la recién creada nación colombiana. Esta guerra, que fue la última del siglo XIX y, por tanto, la más reciente en el recuerdo de los Nasa, ocupó los últimos días del siglo XIX y los primeros del XX.
- 6 Un ejemplo interesante de este tipo de contradicción es la serie de títulos de resguardo garantizados por el cacique de Pitayó y Vitoncó, Don Juan Tama y Calambás. En una crónica, Tama afirma haber heredado el cacicazgo de su tío guambiano (ACC/P 1881); pocos años después, en otro título, sostiene que ha nacido de las aguas del Torrente de Tama y que ha conseguido el cacicazgo gracias a sus hazañas militares (ACC/P 1883).
- 7 Es interesante señalar aquí el paralelismo entre el relato de los Nasa de la eliminación de un destructor mítico y el mito original de los Desana, que

explica el viaje aguas arriba de la anaconda primordial creadora de las comunidades desana (Reichel-Dolmatoff 1972). Este parecido de los símbolos utilizados en los relatos no indica falta de contenido en ellos, sino que pone de relieve que los conceptos míticos pueden servir de valiosos marcos conceptuales para dar sentido a los procesos históricos.

- 8 Esta misma narración se recapitula en un ritual de la comunidad occidental nasa de La Ovejera, donde se comen panes en forma de niño en conmemoración de los sacrificios del lago (Diego Berrio, com. pers.).
- 9 Las principales divisiones de la nación Nasa, a la vez con una base histórica y una definición conceptual en la actualidad, separan Tierradentro en una parte septentrional y otra meridional entre las que se extiende una cadena de altas montañas, y distinguen la totalidad de Tierradentro de la vertiente occidental de la cordillera, separada de Tierradentro por el páramo. Estas divisiones eran la base de los cacicazgos coloniales, horas de viaje las separan, y cada una de ellas ofrece a sus habitantes un horizonte distinto de montañas sagradas.

Bibliografía

Archivo Central del Cauca, Popayán (ACC/P)

1881: (1700): Título de las parcialidades de Pitayo, Quichaya, Caldono, Pueblo Nuevo y Jambaló. Protocolo Notarial, partida 843.

Archivo Central del Cauca, Popayán (ACC/P)

1883 (1708): Título del resguardo de Vitoncó. Protocolo Notarial, partida 959.

Archivo Nacional de Historia, Quito (ANH/Q)

1703: Campo vs. Miera sobre la encomienda de Guanacas. Fondo Popayán, caja 20.

Bernal Villa, S. E.

1953: Aspectos de la cultura páez: mitología y cuentos de la parcialidad de Calderas, Tierradentro. *Revista Colombiana de Antropología* 1 (1), 279-309.

Bernal Villa, S. E.

1954: Economía de los Páez. *Revista Colombiana de Antropología* 3, 291-368.

Bernal Villa, S. E.

1956: *Religious life of the Páez Indians of Colombia*. Tesis de licenciatura, Universidad de Columbia, Nueva York.

Bonilla, V. D.

1982: Algunas experiencias del proyecto "Mapas Parlantes". En *Alfabetización y educación de adultos en la región andina* J. E. García Huidobro (ed.). Pátzcuaro, México: Unesco.

Cohen, D, W.

1980: Reconstructing a conflict in Bunafu: seeking evidence outside the narrative tradition. En *The African past speaks*, J. C. Miller (ed.), 201-20. Hamden, Connecticut: Archon.

González, M.

1979: *El resguardo en el nuevo reino de Granada*, 2ª edición, Bogotá: La Carreta.

Harwood, F.

1976: Myth, memory, and the oral tradition: Cicero in the Trobriands. *American Anthropologist* 78 (4), 783-96.

Price, R.

1983: *First-time: the historical vision of an Afro-American people*. Baltimore: John Hopkins University Press.

Rappaport, J.

1980-1: El mesianismo y las transformaciones de ideologías mesiánicas en Tierradentro. *Revista Colombiana de Antropología* 23, 365-413.

1982: *Territory and tradition; the ethnohistory of the Páez of Tierradentro, Colombia*. Tesis doctoral, Universidad de Illinois en Urbana.

1985: History, myth, and the dynamics of territorial maintenance in Tierradentro, Colombia. *American Ethnologist* 12 (1), 27-45.

Rappaport, J.

Their idea of civilization and ours: Páez historical consciousness. Manuscrito inédito.

Reichel-Dolmatoff, G.

1972: *Amazonian cosmos*. Chicago: University of Chicago Press.

Velasco, J. de

1979 (1789): *Historia del reino de Quito en la América Meridional* (3 tomos). Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.

Yates, P.

1966: *The art of memory*. Chicago: University of Chicago Press.

ESCRIBIENDO LA HISTORIA EN EL PAISAJE: ESPACIO, MITOLOGÍA Y RITUAL ENTRE LA GENTE YANESHA*¹

Fernando Santos-Granero
Smithsonian Tropical Research Institute

Un radiante día de septiembre de 1977 muy temprano por la mañana, emprendí lo que iba a ser una marcha de tres días desde la comunidad yanesha de Yorenaco a la de Muerrato, pasando por las comunidades de Huacsho y Yoncollmaso, todas ellas en las estribaciones orientales de los Andes Centrales del Perú (ver Figuras 1 y 2)². Mi compañero de viaje era un hombre yanesha de mediana edad llamado Francisco que iba río abajo para visitar a unos parientes, cazar y pescar. Cuando salimos, no sospechaba que esta excursión iba a ser un viaje fascinante a lo largo del paisaje de la historia y la mitología yanesha.

Poco después de salir de Yorenaco por la carretera de colonización construida en la década de 1970, pasamos por una colina de pendientes suaves en cuya cumbre me dijo Francisco que estaban los cimientos de un viejo templo/herrería yanesha. Me contó que en su base todavía se podían ver los restos del horno en el que se fundía el hierro. Unas horas después, cerca del poblado colono de Eneñas, me señaló el sitio del último templo yanesha, el cual fue abandonado en la década de 1950 tras la muerte del sacerdote oficiante. Antes de llegar al asentamiento de Huacsho, pasamos por un pequeño lago localizado en un sitio llamado Cacasano. Francisco me contó que allí se ocultó el dios guerrero Yato' Caresa (nuestro abuelo Caresa) tras haber sido derrotado por los Muellepen, antiguo pueblo caníbal que solía incursionar río arriba a lo largo del Palcazu para atacar los asentamientos yanesha del valle del Cacazú.

Pasamos aquella noche en Huacsho y al día siguiente nos encaminamos a Yoncollmaso por la margen derecha del río Cacazú. Pronto llegamos al fin de la carretera y tomamos un viejo sendero. Al cabo de un cuarto de hora aproximadamente, Francisco me contó que justo al otro lado del río estaban las ruinas de la casa en la que había muerto su abuelo. Me contó que en ese lugar aún se podía ver el gran cántaro para almacenar masato (bebida fermentada de yuca) de su abuela, un tipo de vasija que las mujeres yanesha han dejado de hacer hace mucho tiempo, así como las palmeras de pijuayo y los arbustos de coca sembrados por su abuelo. Antes de llegar a Yoncollmaso, Francisco me enseñó el sendero que llevaba al antiguo asentamiento yanesha de Asopeso –ahora habitado principalmente por gente Asháninka– a lo largo del cual él y su padre habían andado cuando él tenía doce años. Y a continuación fue evocando los

recuerdos felices de aquel viaje, la primera caminata larga que había hecho junto a su padre.

Al día siguiente muy temprano echamos a andar hacia nuestro destino. Llegamos más allá del lugar donde el río Yuncullmaz desemboca en el Cacazú para llegar a un punto llamado O'machpuetso, donde el río se estrecha y corre por entre colinas escarpadas. Francisco dijo que allí era donde Yato' Caresa, el dios guerrero, acostumbraba a apostar a sus guardias para impedir la entrada de los caníbales muellepen en territorio yanesha. Me mostró la gran piedra en la que los antiguos Yanesha solían quemar los cadáveres de los caníbales muellepen a los que habían matado. Más allá, siguiendo río abajo, me hizo ver varias piedras grandes, alargadas y pulidas que estaban en el lecho del río y me explicó que eran los cuerpos de los guerreros yanesha muertos a manos de los caníbales muellepen en el ataque en el que éstos finalmente derrotaron a Yato' Caresa. A mediodía llegamos a una pequeña cascada llamada Sa' res. Mi compañero me informó que las losas planas por las que caía el agua con fuerza era el lugar donde se había ocultado una antigua divinidad llamada Yato' Ror (nuestro abuelo Ror), y que por ese motivo el agua de la cascada tenía la propiedad de prolongar la vida humana. Así pues, nos bañamos bajo la cascada Sa' res antes de llegar a nuestro destino final, el asentamiento de Muerrato.

Experiencias como ésta no fueron de ningún modo excepcionales durante mi estadía en comunidades yanesha. Durante mis dos períodos de trabajo de campo en comunidades yanesha (1977 y 1983-1984), dondequiera que fuese, en automóvil o a pie, por carreteras o senderos que atravesaban su territorio tradicional, mis compañeros yanesha iban señalando diferentes sitios o elementos del paisaje³ y asociándolos a acontecimientos pretéritos ya fueran personales, históricos o míticos. Este artículo constituye un intento por comprender las implicancias de estas conexiones.

* * *

Las pruebas arqueológicas indican que los Yanesha arahuaco-hablantes emigraron río arriba desde la cuenca del río Amazonas antes de establecerse en lo que habría de convertirse en su territorio "tradicional" (Lathrap 1970). Debido a su situación estratégica y a la existencia de importantes redes comerciales (Lathrap 1963; Tibesar 1950), el pueblo yanesha comparte elementos culturales con los pueblos andinos y amazónicos. Las influencias andinas se manifiestan en préstamos lingüísticos del quechua (Wise 1976); en el desarrollo de un complejo religioso caracterizado por la presencia de templos, líderes sacerdotales y sitios sagrados de peregrinaje (Santos-Granero 1991; Smith 1977); y en la incorporación de importantes motivos andinos a su mitología y su saber astronómico (Santos-Granero 1991, 1992). Adicionalmente, la gente yanesha ha adoptado elementos cristianos de los misioneros franciscanos, quienes intentaron evangelizarlos durante perío-

dos breves e intermitentes en el siglo XVII y durante un período más largo, de 33 años, en el siglo XVIII. Después de disfrutar de un intervalo de relativa autonomía política entre 1742 y 1847, el pueblo yanesha fue sometido nuevamente a presiones foráneas, esta vez por parte de diversos gobiernos del Perú republicano.

Tal como se desprende de la evidencia arqueológica, lingüística e histórica, la conquista española no fue el punto de partida de la historia del pueblo yanesha, la cual es mucho más antigua. Lejos de ser tranquila, la historia yanesha ha sido muy agitada, caracterizándose por migraciones de larga distancia (desde las tierras bajas hacia las estribaciones de los Andes y de nuevo hacia las tierras bajas); choques culturales muy fuertes (contra el imperio inca, la corona española y el estado peruano); guerras defensivas y ofensivas (contra los pueblos de habla pano del río Ucayali, los pueblos andinos vecinos, los españoles y los peruanos); y cambios materiales revolucionarios (tales como la adopción de las técnicas de fundición y forja del hierro aprendidas de los misioneros franciscanos en el siglo XVIII). Pese a que la historia del pueblo yanesha es una de las más conocidas y documentadas de la Amazonía occidental, se sabe muy poco de la forma en que la gente yanesha recuerda y transmite su historia⁴.

Se ha escrito mucho sobre “cómo recuerdan las sociedades” y, más específicamente, sobre cómo recuerdan los miembros de las sociedades sin escritura. En estos escritos se distinguen tres modos de transmisión de información histórica o de expresión de la conciencia histórica de este tipo de pueblos: el modo mítico, incluyendo mitos, narraciones afines y prácticas rituales (Hill 1988, 1996); la tradición oral, en la que las narraciones míticas ocupan un lugar secundario (Vansina 1988); y los actos representativos (*performative*), tales como ceremonias conmemorativas y prácticas corporales (Connerton 1989). Recientemente, muchos autores (Bender 1983; Feld y Basso 1997; Friedland y Boden 1994; Hill 1989, 1993; Rappaport 1989; Renard-Casevitz y Dollfus 1988; Schama 1995) han destacado la importancia del paisaje como otro medio de conservar y transmitir la memoria histórica, tanto en las sociedades sin escritura como en aquellas que la tienen. El objeto de este artículo es explorar este tema a partir del caso yanesha.

Desde mi punto de vista, el pueblo yanesha -al igual que otros pueblos sin escritura- construye su historia a través de mitos, tradiciones orales, reminiscencias personales, rituales y hábitos corporales. En el caso yanesha todas estas prácticas confluyen en una modalidad de inscripción mayor: la de “escribir” la historia en el paisaje. No es mi intención afirmar que el pueblo yanesha desarrolló un sistema de escritura en un sentido estricto, sino más bien que la práctica de inscribir la historia en el paisaje constituye un sistema de proto-escritura común a muchas sociedades sin escritura, pero que también se encuentra en sociedades letradas. Este sistema de escritura, al que he dado el nombre de “escritura topográfica”, está basado en la existencia de topogramas y topografos (no confundir con

topógrafos), es decir, elementos del paisaje que en forma individual o interrelacionada están imbuidos de significado histórico. Estos elementos del paisaje actúan como mecanismos mnémicos o memorísticos que permiten recordar eventos y procesos históricos, particularmente aquellos en los que la dimensión espacial es central. A fin de analizar cómo el pueblo yanesha escribe su historia en el paisaje me concentraré en dos de estos procesos histórico-espaciales: la ocupación de lo que habría de convertirse en su territorio tradicional en tiempos prehispánicos y el proceso de despojo territorial y desplazamiento físico al que se han visto sometidos en las épocas colonial y republicana.

Comienzo mi análisis con un breve recuento del ciclo de mitos que narra las andanzas y hazañas de la divinidad solar Yompor Ror y sus hermanos y hermanas al final de la segunda de las tres eras en las que los pensadores yanesha dividen la historia de su pueblo. Según éstos, en su recorrido por la tierra antes de ascender al cielo, la divinidad solar fue creando importantes hitos del paisaje. Estos se han convertido en marcadores centrales de territorio tradicional yanesha. A partir de evidencia arqueológica, propongo que los acontecimientos de la saga de Yompor Ror, recordados en mitos e inscritos en el paisaje, reflejan la migración real de los proto-Yanesha, o ancestros del pueblo yanesha, desde las tierras bajas amazónicas hacia las laderas orientales de los Andes. Sostengo que los pensadores yanesha interpretan el proceso de ocupación de lo que habría de convertirse en su territorio tradicional como un acto de “consagración”; para ellos los topogramas y topografos que recuerdan este proceso son lugares de creación y, en algunos casos, de veneración.

A continuación presento brevemente los hitos más importantes del largo proceso de despojo territorial que ha sufrido el pueblo yanesha desde 1847. El más reciente evento en este proceso –la implementación por parte del gobierno peruano de un ambicioso proyecto de desarrollo y colonización durante la primera mitad de la década de 1980– tuvo por objetivo la construcción de nuevas carreteras de colonización y la continuación de las ya existentes, tales como la Carretera Marginal. Las presiones externas resultantes de este proceso han sido interpretadas por muchos Yanesha a la luz de los mitos andinos sobre los *pishtacos*. En su reinterpretación de esta mitología, los *pishtacos* son seres malignos con apariencia de “gringos” empleados por la empresa constructora de la Carretera Marginal para matar a hombres y mujeres yanesha y enterrarlos en sitios especiales a fin de consolidar las carreteras y puentes que se encontraban en construcción. Mantengo que la gente yanesha ha interpretado el actual proceso de ocupación y transformación de sus tierras como un acto de profanación, concibiendo los nuevos topogramas creados a lo largo del mismo como sitios de muerte y destrucción.

Por último, intento demostrar que los mitos, tradiciones orales, reminiscencias personales, ritos y prácticas corporales por medio de los cuales el pueblo yanesha construye su historia encuentran su máxima expresión en

la práctica de escribir la historia en el paisaje. Este tipo de escritura topográfica también se encuentra en otras sociedades amerindias, tales como los pueblos nasa de Colombia y wakuénai de Venezuela. Sostengo que, aunque este sistema de proto-escritura constituye un medio importante de preservar la memoria y la conciencia histórica en sociedades sin escritura, de ninguna manera constituye una modalidad de inscripción exclusiva de las sociedades simples y no estratificadas, sino que también se encuentra presente en sociedades jerárquicas e incluso puede coexistir con “sistemas de escritura verdadera”.

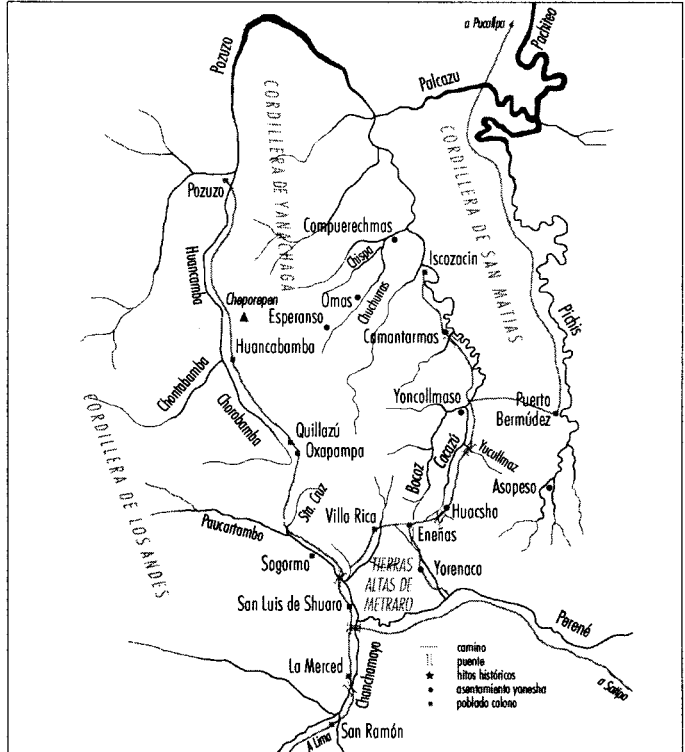
La consagración mítica del territorio yanesha

La saga del nacimiento, hazañas y ascensión al cielo de la divinidad solar Yompor Ror (nuestro padre sol) y la divinidad lunar Yachor Arrorr (nuestra madre luna) se cuenta en numerosos mitos que constituyen el núcleo central de la mitología yanesha. Según el mito, antes de que nacieran Ror y su hermana Arrorr, los cielos estaban gobernados por Yompor Rret, una divinidad solar maléfica. En aquel tiempo, las mujeres no parían hijos normales sino lagartijas, monos y madera podrida. El nacimiento prodigioso de Ror y Arrorr inauguró una nueva era de nacimientos de niños normales y de orden biológico (Santos-Granero 1991: 54-67); su ascensión a los cielos y la derrota de la divinidad solar anterior inauguraron la era histórica actual. Como veremos, los hechos que ocurrieron entre estos dos acontecimientos marcaron “esta tierra” (*añe patsro*) como el territorio yanesha⁵.

Los mitos cuentan cómo Yompor Ror, en su camino a Cheporepen, una colina en el valle del Huancabamba desde la que él, sus hermanos y hermanas debían ascender al cielo⁶, recorrió esta tierra, primero río arriba en dirección norte-sur siguiendo la cuenca del Palcazu-Cacazú y después río abajo en dirección sur-norte siguiendo el curso de los ríos Chorobamba-Huancabamba. En aquel tiempo, la tierra estaba habitada por divinidades de las categorías “abuelo”, “padre”, y “hermano,” pero también por espíritus *mellañoten*, demonios poderosos, las formas humanas primordiales de las plantas y animales actuales, y los ancestros de los actuales Yanesha, todos los cuales aún tenían forma humana. Según el mito, mientras caminaba hacia Cheporepen, Yompor Ror se fue enojando por la conducta de los seres con los que se iba encontrando. Haciendo uso de sus poderes divinos, Yompor Ror fue transformándolos en piedras o en los animales y plantas que la gente yanesha conoce en la actualidad.

Dice el mito que Yompor Ror comenzó a andar río arriba desde el bajo Palcazu. Después de caminar río arriba a lo largo del río Cacazú, llegó al valle de Eneñas, donde supo que Yompor Huar, un joven al que él había criado, había tenido relaciones sexuales con su esposa, Yachor Coc (nuestra madre coca). Enfurecido por el engaño de Huar y la infidelidad de Coc,

Figura 1



Yompor Ror descuartizó el cuerpo de su esposa y dispersó sus miembros en todas las direcciones. De ellos crecieron los arbustos de coca cuyas hojas consume la gente yanacha actualmente. Enterado del enfado de Yompor Ror, Huar intentó escapar al cielo. Pero Ror, disfrazado de su mujer Yachor Coc, lo engañó y lo plantó firmemente en esta tierra de modo que Huar tuviera que soportar el peso de los cielos por siempre jamás⁷.

Yompor Ror siguió caminando hacia las tierras altas de Metraro, donde oyó que su hermano Yompor Yompere lo esperaba impaciente en el valle del Chorobamba. Cuando llegó a la desembocadura del río Paucartambo, tomó la dirección sur-norte. Dos kilómetros más allá del actual puente sobre el río Paucartambo (en el lugar llamado Matano), se encontró con Oneñet. Este intentó huir del enfurecido Yompor Ror, pero sin éxito. Mediante su poder divino Yompor Ror lo convirtió en señor de los actuales demonios *oneñet*. Siguiendo su camino, Ror llegó a una quebrada donde se encontró con Quer, la forma humana primigenia de una especie de loro, y lo transformó en el ave que conocemos actualmente. Hoy en día esta quebrada se conoce con el nombre de Queroso (quebrada del loro).

Yompor Ror siguió río arriba a lo largo del río Santa Cruz, un afluente del río Paucartambo, hasta que llegó a una quebrada situada en su margen

izquierda. Allí se encontró con Cherom y lo transformó en la pequeña golondrina que suele anidar cerca de las casas de los Yanasha. En la actualidad esta quebrada se llama Cheromaso (quebrada de la golondrina)⁸. Yompor Ror siguió su camino hacia el norte. Se encontraba pescando en un pequeño afluente del río Santa Cruz cuando pasó por allí un grupo de viajeros. Venían cargados con chamairo y pescado ahumado que habían recolectado y pescado en el valle del Palcazu⁹. Ror pidió a uno de los hombres, que se llamaba Matar, un poco de pescado y chamairo, a lo que el hombre se negó. Cuando Matar comenzó a subir una colina, Yompor Ror gritó su nombre con furia y a través de la fuerza de su palabra lo transformó en una gran piedra blanca que todavía es visible en la margen derecha del río. Este lugar se conoce actualmente con el nombre de Canclo y la gran piedra blanca con el de Matarpen. Más adelante Yompor Ror se encontró con otro grupo de viajeros que también venía del valle del Palcazu trayendo chamairo y una gran variedad de loros. La divinidad solar le pidió a Huacanquiú, uno de los viajeros, que le diera un loro, pero Huacanquiú se negó. Ror se enfureció con los viajeros y los transformó en piedras, las cuales en la actualidad se ven en la margen izquierda del río Santa Cruz, junto al lugar llamado Mesapata.

A continuación Yompor Ror dejó la cuenca del río Paucartambo y se dirigió hacia el valle del Chorobamba. Llegó a una quebrada grande, donde se encontró con Llamaque' (otra especie de loro) a quien transformó en el ave que en la actualidad lleva este nombre. Por esta razón, este río, que desemboca en el Chontabamba para formar el río Chorobamba, se conoce actualmente con el nombre de Llamaqueso¹⁰. Por entonces, Yompor Ror estaba muy furioso. Cuando llegó a la quebrada llamada Quelloso (quebrada de plata)¹¹ expulsó a los habitantes del lugar, que huyeron despavoridos pedorreándose de miedo. Por este motivo, dicho lugar se llama ahora Tellesoch (lugar donde la gente se pedorreó). Más allá se encontró con Camarempue' en un pequeño arroyuelo y lo transformó en la gran mariposa que desde entonces lleva ese nombre. Este arroyo se conoce ahora con el nombre de Camarempes (arroyo de la mariposa). A continuación se encontró con un poderoso espíritu *mellañoten* llamado O'patenaya, quien lo retó a luchar. Yompor Ror ganó la batalla obligando al espíritu a ocultarse para siempre en el lugar llamado Amo'cho.

Más allá, yendo río abajo por el río Chorobamba, Yompor Ror se encontró con dos hombres, Puesthestor y Arrarpen, quienes estaban conduciendo río abajo todos los seres acuáticos que él había creado. Estaban colando el agua con un tamiz redondo para capturar a todos los peces, incluso los más diminutos. Cuando Yompor Ror les preguntó por qué hacían eso, le contestaron que querían vaciar el río para adueñarse de todas sus criaturas. La divinidad solar se enfureció por su codicia y los transformó en piedras; todavía se los puede ver en el río junto con su tamiz, todos ellos convertidos en piedra. Lo mismo ocurrió con un hombre que estaba conduciendo río

abajo y hacia el otro lado de la Cordillera de Yanachaga a todos los seres terrestres que la divinidad había creado. Yompor Ror le preguntó al hombre: "Opana, hijo mío, ¿por qué quieres vaciar la tierra que yo he creado?". Y por el mero acto de llamarlo Opana hizo que enmudeciera para siempre (*opan* significa mudo). Por esta razón, la quebrada en la que lo encontró Ror se llama ahora Opanmaso¹². Los narradores yanesha dicen que si no hubiera sido por Pueshestor, Arrarpen y Opana, la parte alta de su territorio (los valles de Chorobamba y Huancabamba) sería ahora tan abundante en peces y animales de caza como la parte baja (la cuenca del Palcazu).

Cuando Yompor Ror comenzó a andar hacia el lugar desde el cual iba a ascender al cielo, sus hermanos mayores -Yompere, Yompuer y Etetar- y sus respectivas hermanas/mujeres decidieron precederle. Cuando Yompere alcanzó la quebrada actualmente llamada Opanmaso junto con su hermana/mujer Yachor Mamas (nuestra madre masato), su hijo clasificatorio Yemo'nashen Senyac (nuestro hermano Senyac), y otra divinidad menor llamada Yepañer Senyac (nuestro cuñado Senyac), se paró a descansar y a esperar a su hermano menor Yompor Ror. Cuando este llegó tras haber convertido en piedras a los hombres mezquinos, todavía seguía estando furioso; discutió con su hermano Yompere y comenzó a luchar con él. Yompor Ror ganó la batalla y convirtió en piedra a Yompere, su mujer y su hijo. En la actualidad puede verse a estas divinidades bajo la forma de grandes peñascos en la margen derecha del río Chorobamba.

Antes o después de estos hechos (los narradores no están de acuerdo sobre el orden de estos acontecimientos), Yompor Ror convirtió a su hermano Yompuer en una piedra pequeña y pulida. Tras haber convertido en piedra a sus dos hermanos, Yompor Ror continuó su camino siguiendo el curso del río Huancabamba hacia Cheporepen, la colina desde la cual iba a ascender al cielo. Su tercer hermano, Yompor Etetar, había llegado antes y lo estaba esperando. Sabiendo que Ror había convertido en piedra a sus otros hermanos, Etetar estaba enojado y desafiante. Cuando llegó Yompor Ror, las dos divinidades comenzaron a luchar. Siendo dioses, los dos hermanos centelleaban como fuego, se derribaban el uno al otro y al caer rodando fueron quemando todos los cerros de los alrededores. Por este motivo, los cerros de la zona de Huancabamba son yermos y están cubiertos únicamente de pastos altos. Yompor Ror logró derrotar a Yompor Etetar y, a petición de este último, lo convirtió en un ser mitad piedra y mitad humano. Finalmente, cuenta el mito, tras haber vencido a todos sus hermanos, Yompor Ror ascendió al cielo en medio de una grandiosa celebración.

La ascensión de Yompor Ror a los cielos marcó el inicio de la era actual mediante una serie de rupturas. Señaló el fin del gobierno de Yompor Rret sobre la esfera celeste que se encuentra inmediatamente arriba de esta tierra: Yompor Ror obligó a la maligna divinidad solar a trasladarse hacia un cielo superior desde donde nunca más podría perjudicar a la gente yanesha. Marcó la separación entre personas, plantas y animales: Yompor Ror trans-

formó a las formas humanas primordiales de las plantas y animales dándoles la forma y los nombres que tienen en la actualidad. Finalmente, la ascensión de la divinidad solar marcó el final de la sociabilidad entre dioses y seres humanos: Yompor Ror subió al cielo seguido de casi todas las demás divinidades, las cuales se convirtieron en las estrellas y constelaciones actuales (Santos-Granero 1992).

Esta especie de segunda creación no fue el tipo de acontecimiento seráfico que recuenta el Génesis bíblico; fue la creación violenta de un dios encolerizado¹³. Sin embargo, fue gracias a las acciones divinas y transformadoras de Yompor Ror que el espacio no marcado de la era anterior se convirtió en *añe patsro* (esta tierra), es decir, en el “territorio” marcado y consagrado de la gente yanesha actual. Como veremos a continuación, la consagración del espacio mítico en territorio yanesha justo antes de la ascensión de Yompor Ror al cielo concuerda con lo que sabemos sobre la ruta migratoria que siguieron los Yanesha históricos y proto-históricos.

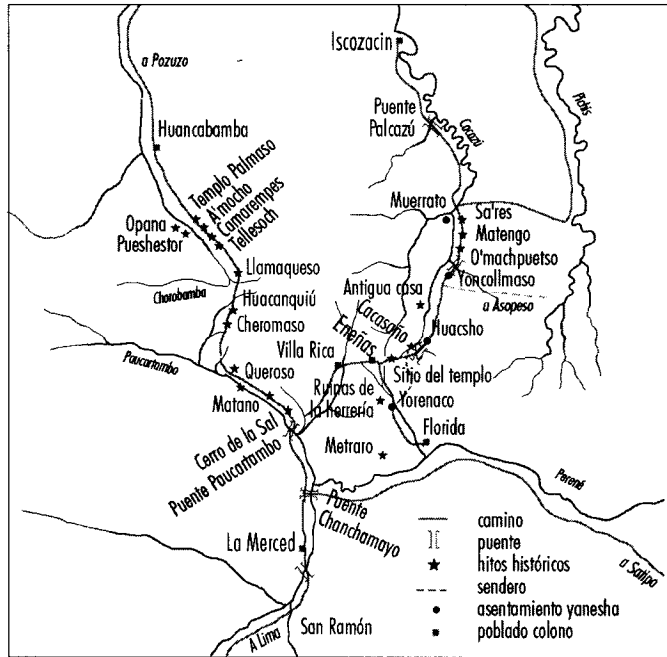
La ocupación prehistórica del territorio yanesha

Según Lathrap (1970:102), desde el año 1500 a.C. hasta el 650 d.C., la parte alta del río Pachitea estuvo ocupada por pueblos de habla arahuaca pertenecientes a la tradición Nazaratequi. Lathrap sugiere que estos pueblos habían migrado desde el curso medio del Amazonas, primero hacia el Ucayali y más tarde hacia el Pachitea. Hacia el año 650 d.C., el alto Pachitea fue invadido por los Naneini quienes, según Lathrap, eran “una rama de la oleada de pueblos de habla pano que invadieron toda la cuenca del Ucayali por esa época” (1970:135). La presencia de la gente naneini en la zona duró poco. Los sitios de este período tienen como último componente un estrato de desechos que dejaron los pueblos del complejo Enoqui; sus estilos cerámicos sugieren que estos pueblos eran descendientes directos de los creadores de la tradición Nazaratequi. Dice Lathrap (1970:135):

“El hecho de que el complejo Enoqui sea el último y más extendido complejo cerámico en la zona ocupada hasta hace muy poco por los Amuesha (Yanesha) hace probable que los basurales enoqui puedan ser atribuidos a los Amuesha proto-históricos e históricos”.

Las pruebas arqueológicas aportadas por Lathrap parecen señalar que la ruta por la que los proto-Yanesha llegaron a ocupar su territorio fue a lo largo del eje Ucayali-Pachitea-Palcazu. Estos se vieron obligados a seguir esta ruta debido a las presiones ejercidas por los pueblos de habla pano. La historia oral y paisajística yanesha coincide con esta reconstrucción arqueológica. Según esta tradición, la frontera noreste del territorio yanesha

Figura 2



se encontraba donde el río Cacazú desemboca en el Palcazu, allí donde el dios guerrero Yato' Caresa (ver la narración de mi caminata de 1977) apostaba a sus guardias para impedir que los caníbales muellepen atacaran los asentamientos yanesha. Es muy probable que los Muellepen mencionados en la mitología yanesha sean los actuales Cashibo o Uni, un pueblo de habla pano que ocupa la margen izquierda del alto Pachitea y que hasta la década de 1960 practicaba una forma de endocanibalismo (Frank 1994:207). El río Cacazú debe de haber sido el límite extremo sur de la expansión de los pueblos de habla pano a lo largo del eje Ucayali-Pachitea-Palcazu.

Los datos históricos confirman esta hipótesis. Los soldados, misioneros y viajeros que visitaron el valle del Palcazu en el siglo XIX no encontraron una gran población indígena en la zona. Los pocos habitantes indígenas que mencionan son en su mayoría Asháninka o Campas según las fuentes. En 1886, cuando el explorador francés Olivier Ordinaire (1892) visitó a Guillermo Frantzen -por entonces el único colono tirolés del valle del Palcazu- éste le dijo que cuando él se había establecido en la desembocadura del río Chuchurras en 1880, sólo había encontrado a doce familias asháninka. En la época de la visita de Ordinaire, Frantzen había logrado reunir a su alrededor a sesenta familias asháninka y yanesha. Sin embargo, las familias yanesha que vivían con él no eran originarias de la zona, sino de los valles del Chorobamba y Huancabamba. La baja densidad poblacional del valle del Palcazu por esa época sugiere que, por un largo período, esta

zona fue una “tierra de nadie” que separaba al pueblo yanesha de sus enemigos pano-hablantes localizados más al norte.

La peregrinación de Yompor Ror antes de su ascensión al cielo sigue la misma ruta que los Yanesha proto-históricos. Según el mito, Ror venía de la parte baja del valle del Palcazu en dirección norte-sur hasta que alcanzó la desembocadura del río Paucartambo y la formidable barrera de las estribaciones orientales de los Andes. Desde allí continuó río abajo a lo largo de los valles del Chorobamba y Huancabamba, siguiendo las estribaciones de los Andes en dirección sur-norte. Las andanzas de Yompor Ror marcaron lo que de hecho era el núcleo del territorio yanesha en la época de contacto con los españoles. En la medida que la mitología yanesha refleja la ruta migratoria y las zonas ocupadas por los Yanesha proto-históricos, no es de extrañar que las zonas más marcadas en términos mítico-espaciales sean aquellas en las que finalmente se estableció la gente yanesha: los ríos Bocaz y Cacazú (fuentes del río Palcazu); los valles interconectados de Eneñas, Villa Rica y Yurinaki; las tierras altas de Metraró; el curso bajo del río Paucartambo; y el eje formado por los valles Chorobamba, Huancabamba y Pozuzo. En contraste, la cuenca del río Palcazu aparece menos marcada en términos mítico-espaciales. Esta situación cambió radicalmente después de mediados del siglo XIX, cuando el ejército peruano reconquistó la región y comenzó a desalojar a la gente yanesha de su territorio.

El despojo histórico del territorio yanesha

La invasión del territorio yanesha por parte del ejército peruano en 1847 puso fin a un período de más de un siglo de autonomía, lograda tras la rebelión pan-indígena de Juan Santos Atahuallpa en 1742. La derrota militar de los yanesha en 1847 marcó el inicio del proceso gradual pero inexorable de colonización de su territorio. Las presiones colonizadoras provenían de dos focos: la guarnición militar de San Ramón, fundada en 1847 y situada en el límite suroeste del territorio yanesha, y la colonia alemana de Pozuzo, fundada en 1856 y ubicada en su límite noroeste. Las oleadas de colonos procedentes de estos dos centros actuaron como pinzas que fueron ejerciendo una creciente presión sobre la gente que habitaba en el corazón del territorio yanesha.

Entre 1847 y 1880, la gente yanesha fue desalojada de la mayor parte de la margen izquierda del río Chanchamayo, en la porción suroeste de su territorio, y de los valles de Pozuzo y Huancabamba, en la porción noroeste. Entre 1880 y 1900, lo que quedaba del núcleo de su territorio fue ocupado casi totalmente por nuevas oleadas de colonos. Como resultado de la fundación de la misión de Quillazú en 1881 y del poblado colono de Oxapampa en 1891, la gente yanesha fue desalojada casi totalmente del valle del Chorobamba. Tras la creación de las misiones de San Luis de Shuaro

(1886) y Sogormo (1896), también fueron desplazados de la mayor parte de las tierras situadas en ambos márgenes del río Paucartambo. Por último, en 1891, con el establecimiento en la región de la Peruvian Corporation Company, empresa británica dedicada al cultivo de café de exportación, la gente yanesha fue expulsada de la zona del alto Perené (Barclay y Santos 1980: 47-50; Barclay 1989; Santos-Granero y Barclay 1995).

Desplazados de gran parte de su territorio tradicional, la gente yanesha se retiró hacia la cuenca del río Palcazu. Esta zona poco poblada, que anteriormente había sido una especie de tierra de nadie entre el pueblo yanesha y sus enemigos pano-hablantes, se convirtió así en una zona de refugio. Muchos asentamientos yanesha actuales ubicados en el valle del Palcazu fueron fundados durante la primera mitad del siglo XX por gentes desalojadas de sus zonas originales como resultado de las presiones colonizadoras. Este fue el caso del asentamiento de Camantarmas, fundado en la década de 1940 por migrantes yanesha de la zona del alto Perené, y el del asentamiento de Omas, fundado en la década de 1960 por descendientes de familias yanesha originarias del valle del Chorobamba (Santos-Granero 1991:177-182). En su retirada, los desplazados yanesha siguieron, aunque en dirección opuesta, la misma ruta por la cual un día anduvieron sus dioses y sus antepasados.

A partir de 1940, se aceleró el proceso de desalojo debido a la construcción de nuevas carreteras de colonización que trajeron nuevas oleadas de colonos andinos. Durante las décadas siguientes, la gente yanesha fue empujada cada vez más río abajo. A principios de la década de 1980, de un total de veintiocho asentamientos yanesha, catorce estaban situados al norte de la desembocadura del río Cacazú (Barclay y Santos 1980:70-71). Como hemos visto, ésta era la antigua frontera entre el pueblo yanesha y sus vecinos pano-hablantes. De estos catorce asentamientos, dos estaban situados en el alto Pachitea y dos en el bajo Pichis, la zona originaria, según Lathrap, de los Yanesha proto-históricos. Por ironías del destino, la gente yanesha, que había sido expulsada del alto Pachitea alrededor del año 750 de nuestra era, fue forzada a regresar a dicha zona al cabo de 1.200 años.

En las páginas anteriores he examinado cómo el pueblo yanesha ha escrito en el paisaje la historia de la ocupación y consagración de su territorio tradicional. A continuación examinaré cómo éstos conciben su retirada forzosa de este territorio y cómo los violentos sucesos que han dado origen a esta migración también están siendo escritos en el paisaje.

La profanación contemporánea del territorio yanesha

En 1977, cuando hice mi primer trabajo de campo en comunidades yanesha, la carretera de colonización que salía del poblado colono de La Merced y pasaba por los poblados de Villa Rica y Eneñas ya había llegado a la

comunidad yanesha de Huacsho. La falta de recursos económicos había obligado al estado peruano a parar las obras de construcción de la carretera unos kilómetros más allá de este asentamiento. Durante su segundo mandato, a inicios de la década de 1980, el presidente Fernando Belaúnde anunció su decisión de poner en marcha un gran proyecto de colonización y desarrollo –el Proyecto de Desarrollo de la Selva Central- que afectaba a la mayor parte del territorio yanesha. El Proyecto Especial Pichis-Palcazu, incluido dentro del proyecto más amplio de la Selva Central, suponía la construcción de nuevas carreteras de penetración y la continuación de la llamada Carretera Marginal, que corre en dirección norte-sur a lo largo de las estribaciones orientales de los Andes. Cuando comencé mi segundo trabajo de campo en mayo de 1983, hacía ya dos años que se venía trabajando en la continuación de la carretera La Merced-Huacsho –uno de los tramos de la Carretera Marginal- la cual, por entonces, ya llegaba al asentamiento de Muerrato¹⁴. La construcción de la carretera corría a cargo conjuntamente de la empresa Villasol S.A. y del Batallón de Ingenieros Ollantaytambo del ejército peruano. La empresa Villasol tenía su campamento principal junto al asentamiento de Muerrato; el Batallón estaba acampado en un lugar llamado Matengo, a mitad de camino entre los asentamientos de Yoncollmaso y Muerrato. Además había varios puestos de guardia asociados a los trabajos de construcción de la carretera: uno poco más allá del asentamiento de Huacsho, junto a la desembocadura del río Yuncullmaz, y otro justo antes del asentamiento de Muerrato. La sede del Proyecto Especial Pichis-Palcazu estaba en el poblado colono de Iscozazín, en la margen izquierda del río Palcazu, adonde la carretera aún no había llegado.

Para cuando llegué, en mayo de 1983, el paisaje entre los asentamientos de Huacsho y Muerrato había cambiado de manera espectacular desde mi viaje de 1977. Los constructores de la carretera habían dinamitado varios cerros, algunas veces socavando sus laderas y otras cortando las elevaciones más bajas en dos. Para evitar la construcción de un gran número de puentes, la carretera había sido construida a lo largo de la margen derecha del río Cacazú. Como consecuencia, el viejo sendero por el cual yo había caminado había sido destruido y muchos de los hitos del paisaje que Francisco me había mostrado en mi caminata de 1977 ya no se veían. Algunos de los que aún eran visibles, como la cascada de Yato' Ror, habían sido dañados o muy alterados por las obras de la carretera.

A los diez días de mi llegada, oí la primera versión de que estaban ocurriendo cosas extrañas a lo largo de la carretera. Estando en Muerrato fui una noche a pescar con un amigo. Éste estaba muy nervioso, caminaba en silencio y movía su linterna en todas las direcciones. Cuando le pregunté por qué estaba siendo tan cauteloso me contestó que ya no era seguro pescar en la margen derecha del río –por donde pasaba la carretera– porque los pishtacos andaban por la carretera “cazando personas para cortarles el cuello”. Más aun, dijo que antes de que la carretera llegara a Muerrato todo

“estaba silencio”, y que los pishtacos habían hecho su aparición junto con los constructores de la carretera. Me sorprendió oír esto porque los pishtacos son seres malignos característicos del folklore andino y hasta entonces nunca había escuchado a la gente yanasha hablar de ellos.

En el folklore andino, los pishtacos –también conocidos por el nombre quechua de *nakaq* o el término español de corta-cuellos– son seres malvados que atacan a las personas que andan por lugares solitarios para sacarles la grasa y emplearla en diversos fines. El primero en mencionar estos seres fue el cronista Cristóbal de Molina hacia 1570. En su crónica, Molina informaba que los indios andinos habían comenzado a evitar a los españoles, acusándolos de matar gente para sacarles la grasa, supuestamente con el fin de curar una extraña enfermedad que sólo afectaba a los españoles (Ansión 1989:69). En 1723, estos seres –por entonces identificados con los sacerdotes– aparecieron por primera vez como cortadores de cuellos con el nombre de *naqak* (Ansión 1989: 70). Desde entonces, la figura del pishtaco así como las interpretaciones populares de sus actividades han ido transformándose para adaptarse a nuevas circunstancias y contextos históricos. Según Ansión (1989:9), el pishtaco es un personaje asociado siempre con los poderosos. Tiene los rasgos físicos de un gringo¹⁵ y, aunque dotado de poderes mágicos, no es ni un espíritu ni un ser del otro mundo, sino un hombre de carne y hueso.

Durante los días y meses siguientes, escuché innumerables historias de lo que hacían los pishtacos en un extenso territorio que iba desde Huacsho a Compuerechmas. Los relatos sobre las actividades de los pishtacos seguían la misma dirección río abajo que la carretera en construcción. Todas las informaciones coincidían en que los pishtacos eran gringos; eran muy peludos y tenían pelo largo y barbas hirsutas; solían llevar máscaras y capas; generalmente iban en grupos de dos o tres junto a la carretera y cerca de los *huaros* y puentes¹⁶; y podían ir rápidamente por el bosque, pero con frecuencia iban en automóvil para perseguir a sus víctimas. Finalmente, todos coincidían en que se dedicaban a cazar a los caminantes solitarios y les cortaban el cuello para alguno de los siguientes fines: (1) sacarles la grasa y exportarla fuera de la zona e incluso fuera del Perú para usos diversos; (2) “aguantar” los cimientos de *huaros* y puentes; y (3) “alimentar” a los cerros para evitar derrumbes y *huaycos* durante el proceso de construcción de la carretera¹⁷. Los que contaban estas historias no siempre estaban de acuerdo en los tipos de personas que los pishtacos preferían atacar y matar: algunos decían que sólo atacaban a los extranjeros; otros, que también atacaban a la gente yanasha. Pero todos los relatos coincidían en representar a los pishtacos como empleados de Villasol, la empresa constructora de la carretera, o, en algunos casos, del Ministerio de Obras Públicas.

Más tarde, en el mismo mes de mayo, me informaron que dos pishtacos habían seguido con linternas a un miembro de la comunidad de Yoncollmaso que estaba cazando junto al río. También me contaron que un

oficial del ejército que trabajaba en la carretera había aconsejado a los miembros de la comunidad que no pasearan junto a la carretera pasadas las 4 de la tarde, porque los trabajadores de la empresa Villasol estaban cazando sajinos y podían matar sin querer a quienes pasaran por allí. El que me contó esto interpretaba las palabras del oficial como una advertencia contra los pishtacos contratados por la empresa Villasol, y entendía la frase "cazando sajinos" como un eufemismo por "cazando gente". En Muerrato me informaron también que uno de los ingenieros del Batallón Ollantaytambo había avisado a la gente del pueblo que no anduviera por la carretera al anochecer ni antes del amanecer porque podían sufrir ataques de los pishtacos¹⁸.

Más tarde, los rumores se extendieron río abajo. Me contaron historias sobre la presencia de pishtacos en los asentamientos de Camantarmas, Omas, Compuerechmas y Esperanso, todos ellos ubicados a lo largo del río Palcazu y sus afluentes de la margen izquierda. En junio de 1983, en una visita a Camantarmas, me aconsejaron que no viajara solo porque los que trabajaban para la empresa Villasol en el tramo de la carretera que iba de Pichanaz a Iscozacín estaban matando gente para "aguantar" los puentes que se estaban construyendo en el tramo Pichanaz-Puerto Bermúdez. En Muerrato me explicaron que los constructores necesitaban un total de ocho personas para soportar cada puente: dos por cada uno de sus pilares. Como habían planificado construir muchos puentes en ambos tramos de la carretera, necesitaban matar a mucha gente. El trabajo de los pishtacos empleados por la empresa Villasol consistía precisamente en garantizar la provisión de gente para soportar los puentes proyectados. En Yoncollmaso me dijeron, además, que los pishtacos decapitaban a la gente a la que mataban y los ponían de pie en los hoyos donde debían descansar los pilares del puente. Después, y para asegurar que sostuvieran el puente firmemente, los empapaban en formol "para que se mantengan fuertes y firmes y no se pongan negros"¹⁹.

También en junio, oí en la comunidad de Yoncollmaso que la empresa Villasol había matado a muchos soldados pertenecientes al campamento de Matengo del Batallón Ollantaytambo a fin de "alimentar" un cerro muy rocoso que tenía una ladera vertical muy escarpada sobre la margen derecha del río Cacazú—río debajo desde la desembocadura del Yuncullmaz—. Los constructores de la carretera habían tardado casi un año entero en dinamitar y socavar la ladera para construir apenas un tramo de tres kilómetros de carretera. La gente me contaba que los seres espirituales que vivían en los cerros estaban muy enojados por estas actividades. Debido a ello provocaban derrumbes masivos que mataban a muchos trabajadores y enterraban mucha maquinaria costosa. Mis amigos yanasha decían que los cerros exigían que se los alimentara con seres humanos para no provocar más derrumbes. Eso explicaba, a su modo de ver, por qué los pishtacos contratados por la empresa Villasol estaban matando civiles y soldados: allí

donde se producía un derrumbe, los pishtacos mataban y enterraban una o dos personas a fin de evitar más accidentes.

Más adelante río abajo, en el asentamiento de Omas, los rumores sobre la presencia de pishtacos comenzaron en agosto de 1983, cuando apareció en Esperanso un joven muerto y con el cuerpo tasajeado de la misma manera en que las mujeres yanesha preparan el pescado y la carne de caza para salar y ahumar. En los siguientes días se avistaron pishtacos en los alrededores de Omas, en Compuerechmas, nuevamente en Omas, en la zona del río Chispa y una vez más en Omas. La gente decía que los pishtacos eran muy peludos, iban vestidos de negro, llevaban máscaras, capas y cascos e iban armados²⁰. En esta zona de la parte baja del territorio yanesha la gente identificaba a los pishtacos con los funcionarios del Estado que trabajaban para el Proyecto Especial Pichis-Palcazu, cuya sede estaba ubicada en Iscozacín. Según mis amigos, los que visitaban la sede del Proyecto eran mágicamente "amansados" y despojados de defensas por los funcionarios del Estado que vivían allí, quienes más tarde les cortaban el cuello. Mis amigos yanesha no estaban seguros sobre qué hacían con los visitantes muertos, pero sugerían que "podría ser para sacarles la grasa y exportarla".

Las historias de la presencia de pishtacos en territorio yanesha estaban claramente asociadas con la puesta en marcha del Proyecto Especial Pichis-Palcazu y la construcción de carreteras y puentes, es decir, con el proceso de modernización propiciado por el estado peruano. La gente yanesha es consciente de que las carreteras constituyen un arma de dos filos. Por un lado, debido a su creciente participación en la economía de mercado, regional y nacional, necesitan dinero para comprar los productos manufacturados que en la actualidad consideran imprescindibles para su subsistencia. En este sentido, las carreteras son una ventaja porque facilitan el transporte de sus productos hacia los mercados regionales. Por otra parte, saben que las carreteras traen consigo colonos, madereros, comerciantes, soldados y funcionarios del Estado, es decir, gente que saquea sus tierras, explota económicamente a las comunidades yanesha y disminuye su autonomía sociopolítica. En mayo de 1983, la carretera había llegado justo a Muerrato. Aunque las autoridades tardaron más de un año en autorizar el transporte privado a lo largo de la carretera, el mero hecho de su apertura significó un rápido aumento de los contactos con la sociedad regional y nacional.

La literatura reciente sobre los pishtacos (Ansión 1989; Wachtel 1994) indica que éstos son parte de un fenómeno extendido y que han sido reportados por pobladores rurales o urbano-marginales que están experimentando cambios acelerados. Más aun, tal como afirma Ansión, las historias sobre las apariciones de pishtacos están siempre asociadas a presiones ejercidas por un poder externo, ya sea el Estado, la iglesia católica u otras organizaciones e instituciones que intentan, y tienen los medios, para imponer su voluntad sobre estos sectores de la sociedad. Las presiones pueden ser de distintos tipos: intentos por controlar la mano de obra,

obtener votos o expropiar tierras o recursos; presiones para inducir procesos de aculturación o modernización; y muchas otras. No extraña, entonces, que en 1987, cuando Perú estaba sufriendo la peor crisis de su historia republicana debido a la violencia ejercida por Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Tupac Amaru (MRTA), se reportase la aparición de pishtacos en muchas de las regiones asoladas por la guerra, tanto en zonas rurales como urbanas (Ansión 1989).

En las comunidades yanasha las presiones desde el estado llegaron bajo la forma de un vasto proyecto de colonización y desarrollo, cuya expresión más visible fue la construcción de carreteras y cuyo resultado más previsible y amenazador era el desplazamiento forzoso de la población yanasha. Los eventos ocurridos a lo largo de este proceso de despojo territorial y desplazamiento físico, interpretados a la luz de la mitología de los pishtacos y conceptualizados como actos de profanación, fueron "escritos" en el paisaje bajo la forma de sitios malignos de sacrificio -sitios de entierro percibidos como lugares de muerte y destrucción.

Escritura y lectura de la historia en el paisaje

En una obra reciente, *Landscape and Memory* [El paisaje y la memoria], Simon Schama (1995:7) afirma que "el paisaje es el trabajo de la mente", entendiendo por ello que los paisajes son el resultado de la acción humana sobre determinados sitios naturales a lo largo del tiempo. Es "nuestra percepción modeladora la que marca la diferencia entre materia prima y paisaje" (Schama 1995:10). Como resultado de la acción y percepción humanas, el paisaje se convierte en portador de la "carga de la historia", y sus vistas están "construidas tanto por los estratos de la memoria como por las capas de roca" (Schama 1995:5). Schama remonta los orígenes de este fenómeno a "los días de la antigua Mesopotamia" y afirma que es "coetáneo de la escritura" (1995:7). El autor no se extiende en esta afirmación que seguramente deriva de la predilección que por lo general tienen los historiadores por las fuentes escritas, así como de su particular objeto de estudio, a saber, los paisajes en la tradición occidental. En todo caso, si la relación entre paisaje, memoria y conciencia histórica es importante en el contexto de las sociedades occidentales letradas, lo es aún más en el contexto de las sociedades sin escritura, en las que el paisaje no sólo *evoca* la memoria, sino que, por el hecho de que la historia se escribe en él, el paisaje se *convierte* en memoria.

El pueblo nasa de las tierras altas del suroeste de Colombia y el pueblo wakuénai de las tierras bajas de Venezuela sirven de ejemplo para confirmar este argumento. Al estudiar cómo se transmite la memoria histórica entre la gente nasa²¹, Joanne Rappaport afirma que éstos "sitúan su registro histórico en sitios sagrados dispersos por toda la región, los cuales sirven como mecanismos mnemónicos para recordar la historia y como claros marcadores de

la frontera de los resguardos [comunidades indígenas]" (1989:85). Estos sitios pueden tener significado simbólico a nivel local de los resguardos o al nivel más general del grupo étnico. Según Rappaport, en ambos casos, los sitios sagrados "son mencionados en historias orales y son objeto de peregrinaciones y rituales" (1989:87). Más aun, tal como informa Myriam Amparo Espinosa (1995), los pensadores nasa se ven a sí mismos como involucrados en un proceso constante de "sembrar historia" a través de sus migraciones y la ocupación de tierras que están más allá de su territorio tradicional. Sin embargo, según Rappaport, más que recontar los hechos históricos como tales, estas historias aluden al "desarrollo de las instituciones indígenas", cumpliendo el muy pragmático objetivo de "recordar las fronteras políticas" y así contribuir a la defensa de su territorio (1989:87-88).

Al igual que el pueblo yanesha, el pueblo wakuénai, que habita las tierras bajas de Venezuela, Colombia y Brasil, es miembro de la familia lingüística arahuaca. Según Jonathan Hill (1993:44), el nombramiento ritual de lugares en los cantos sagrados *málikai* que recuentan la segunda creación mítica del mundo refleja la conciencia histórica del pasado que tiene la gente wakuénai, especialmente en lo que se refiere a las relaciones políticas con otros pueblos. Los guardianes de los cantos *málikai* usan los nombres de sitios, especies naturales, objetos e hitos geográficos para "construir una conciencia histórica de los otros foráneos". Por medio de los procesos de "búsqueda de nombres" y "acumulación de nombres", los guardianes de los cantos *málikai* dibujan un mapa mítico del mundo cuyo centro se encuentra en Hipana, lugar donde, según su mitología, emergió el pueblo wakuénai.

Según Hill (1993:44), este mapa refleja con gran precisión no sólo la distribución de los diferentes grupos de las lenguas maipure y arahuaca en los tiempos prehispánicos, sino también la de los principales clanes wakuénai. Más importante aun, el mapa que emerge de los cantos *málikai* incorpora la presencia de los invasores blancos. Estos cantos narran la ubicación de los asentamientos portugueses y españoles y las rutas que la gente wakuénai se vio obligada a recorrer tras haber sido esclavizada o cuando volvió a sus tierras tras recobrar la libertad. Según Hill, esto prueba que, lejos de congelar su historia en un orden mítico estático, el pueblo wakuénai ha incorporado la experiencia de la dominación colonial occidental en "representaciones narrativas del origen de la historia y la sociedad humana" (1993:159). Por medio de éste y otros rituales, el pueblo wakuénai ha producido lo que Hill ha llamado una "historia ambiental".

Aunque los pueblos yanesha, nasa y wakuénai construyen su historia por medio de mitos, tradiciones orales, recuerdos personales, ritos y prácticas corporales, todos estos elementos se fusionan en la práctica de escribir la historia en el paisaje. La inscripción del paisaje que se observa en pueblos como el Yanesha, Nasa y Wakuénai no constituye, sin embargo, un sistema de escritura en sentido estricto, es decir, "la unión sistemática entre un signo y un sonido" que permite "la transcripción exacta de una formula-

ción lingüística”, lo cual caracteriza a los “sistemas de escritura verdadera” según la definición de Goody (1993:17). Más bien, lo que yo llamo “escritura topográfica” puede ser definida como un “mecanismo mnemónico y de identificación” del tipo que Gelb (1974) atribuye a los sistemas pictóricos de proto-escritura.

Cabe hacer aquí otra distinción. Mientras que en los sistemas pictóricos de proto-escritura que describe Gelb, el mecanismo mnemónico y de identificación se basa en la existencia de “pictogramas” o signos dibujados, en la escritura topográfica se basa en hitos geográficos resultantes de la acción de seres humanos o superhumanos. Estos hitos, a los cuales denomino “topogramas”, son elementos del paisaje que han adquirido su configuración actual como consecuencia de las actividades transformadoras de seres humanos o superhumanos. Ejemplos de topogramas hechos por seres humanos son los restos de viejas edificaciones, huertos abandonados, tumbas, minas, senderos, puentes o antiguos campos de batalla²². En contraste, los topogramas atribuidos a la acción de seres sobrenaturales son en general elementos naturales que destacan en el paisaje debido a su aspecto extraordinario ya sea por su forma, tamaño o color, lo cual según los pensadores yanesha constituye una prueba de que no son realmente “naturales”. Mientras la escritura pictográfica se basa en signos hechos por seres humanos que traen a la memoria cosas o acontecimientos, la escritura topográfica se basa en atribuir el carácter de signos a determinados elementos del paisaje que manifiestan, según se cree, algún tipo de intervención sobrenatural: la transformación de una divinidad o ser humano en piedra; el incendio de cerros cubiertos de bosque en medio de una batalla entre dioses y su transformación en vastos pajonales; o la transformación de un elemento natural, tal como una cascada, en el escondite místico de un ser divino. Al atribuir una realidad trascendental a determinados elementos del paisaje, la gente yanesha transforma estos elementos naturales sobresalientes en signos que recuerdan hechos pasados. En este sentido y, pese a sus diferencias, pictogramas y topogramas tienen en común la propiedad de ser variantes de “una escritura taquigráfica mnemónica que intenta traer a la memoria, o inducir, formulaciones lingüísticas” (Goody 1993:17). Sin embargo, como veremos más adelante, los topogramas también tienen una dimensión actuada (*performative*).

Al igual que los pictogramas, los topogramas son signos que tienen significado por sí mismos y evocan una sola cosa, hecho o idea. Como en el caso de los pictogramas, que combinados de manera ordenada se convierten en “pictografos”, los topogramas también pueden combinarse de diversas maneras convirtiéndose así en lo que yo llamaría “topografos”. Éstos pueden ser definidos como signos del paisaje que “están en oposición o conjunción con otros signos semejantes” formando un “sistema semiótico más amplio” (Goody 1993:8). Ejemplos de este tipo son los dieciséis (o más) topogramas que recuerdan la saga de Yompor Ror o los tres (o más) topo-

gramas que recuerdan las hazañas de Yato' Caresa en su lucha contra los canibales muellepen²³. En ambos casos, una persona que recorre el sendero por el que anduvieron estas antiguas divinidades puede "leer", y de hecho lo hace, sus historias, ya sea parcialmente (leyendo los topogramas de forma aislada) o en su totalidad (leyendo los topogramas en su interrelación). Según Rappaport, éste también es el caso de la gente nasa cuyas narraciones históricas, "asociadas a referentes topográficos dispersos", están "compuestas por episodios que tienen significado por sí mismos o pueden ser relacionados con otros episodios similares por medio de la observación visual y el movimiento a través del espacio" (1989:85). Rappaport afirma que estos "referentes topográficos", que yo llamo topogramas, están a veces relacionados de manera cronológica, es decir, secuencial, pero que más frecuentemente "el uso del espacio como marco de interpretación rompe la cronología de la narración oral, creando nuevas relaciones entre referentes históricos" (1989:88). Este sería el caso de aquellos topogramas que codifican "una variedad de referentes históricos que ocurrieron en diferentes épocas pero que están relacionados por haber tenido lugar en un mismo sitio" (Rappaport 1989:88). También sería el caso de aquellos topogramas "recordados en un orden que corresponde más a los marcadores del calendario anual que a una cronología marcada en años o eras" (Rappaport 1989:89). En otras palabras, al igual que los "mitemas" de Lévi-Strauss (1969), los topogramas pueden ser combinados y recombinados, ya sea en términos temporales o espaciales, a fin de generar nuevas asociaciones o historias que pueden ser utilizadas para ilustrar, explicar, legitimar o cuestionar nuevas situaciones históricas.

Entre la gente yanesha, se puede distinguir tres tipos de topogramas de acuerdo a los medios a través de los cuales se los ha imbuido de significado histórico: reminiscencias personales, tradiciones orales colectivas y narraciones míticas. En la breve narración que hago de mi caminata de 1977 se pueden encontrar ejemplos de cada uno de ellos. Sin embargo, a pesar de la importancia de estos tres tipos de topogramas como medios de preservar la información y la memoria histórica, los mismos sólo se convierten en poderosos mecanismos mnemónicos cuando pasan a ser sujeto de narraciones míticas. En efecto, a pesar de que algunos rasgos del paisaje adquieren originalmente significado histórico a través de los recuerdos personales y tradiciones orales colectivas, es sólo cuando estos rasgos se han sacralizado de alguna manera por medio del mito que los topogramas y topografos adquieren significado colectivo y una mayor resistencia frente a la fuerza erosiva del tiempo y el olvido. Las memorias personales las comparan sólo unas pocas personas y por tanto tienden a durar poco tiempo. Las tradiciones orales colectivas parecen tener una vida más larga. Sin embargo, los casos de los pueblos yanesha y nasa sugieren que la mayoría de estas últimas se remontan a lo sumo a un siglo atrás. Los únicos hechos históricos que se conservan a través de la escritura topográfica por más tiempo son

aquellos imbuidos de significado mítico, ya sea positivo o negativo, tal como lo demuestra la existencia de sitios de consagración y de profanación en la tradición yanesha. Así, en las sociedades sin escritura es a través del poder legitimador que emana de la naturaleza sagrada de los mitos como determinados elementos del paisaje son “historizados” de manera colectiva y, en gran medida, permanente, convirtiéndose de este modo en verdaderos topogramas y topografos en el marco de una geografía sagrada.

Los acontecimientos que estos topogramas significan son recordados no sólo a través de narraciones míticas, sino también por medio de actividades rituales. Entre los hitos del paisaje creados durante la era anterior a la ascensión de la actual divinidad solar, el sitio de Opanmaso o Palmaso - donde Yompor Yomper y sus compañeros fueron convertidos en piedras - pasó a ser un importante centro ceremonial y de peregrinación. Según el P. Navarro (1924), en este sitio había un templo que funcionó hasta principios de 1920. El templo consistía en un edificio rectangular con techo de paja dentro del cual se encontraban las dos divinidades de piedra más grandes, Yompor Yomper y su mujer Yachor Mamas, mientras una tercera divinidad de piedra más pequeña, Yemo' nasheñ Senyac, se encontraba afuera del recinto (Navarro 1924:16). Navarro (1924:15) informa que las ceremonias celebradas en el templo eran oficiadas por un *brujo* que actuaba como *sacerdote*. Afirmaba, además, que a las ceremonias celebradas en honor de las divinidades de piedra asistían gentes que venían de lugares próximos y lejanos, y que traían consigo ofrendas de yuca, maíz, carne y pescado ahumado, hojas de coca, chamairo y masato (Navarro 1924:17). Aunque el templo fue abandonado poco antes de 1924, la gente yanesha que vivía en los asentamientos vecinos siguió depositando ofrendas de hojas de coca, chamairo y cal a los pies de los dioses de piedra de Palmaso hasta por lo menos la década de 1970²⁴.

Algunos de los sitios que se hicieron significativos en la era actual, tras la ascensión de Yompor Ror, también fueron objeto de rituales colectivos. Así, por ejemplo, la tumba de Juan Santos Atahuallpa, el líder de la revuelta multiétnica contra los españoles que tuvo lugar en 1742, se convirtió en un importante centro ceremonial que era visitado una vez al año por peregrinos yanesha y asháninka hasta fines del siglo XIX (Santos Granero 1991; Smith 1977; Varese 1973). El Cerro de la Sal, situado en las fronteras de los territorios yanesha y asháninka y atravesado por una ancha veta de sal, era visitado una vez al año durante la estación seca por gente yanesha, asháninka, conibo y piro procedentes de las tierras bajas amazónicas y por gente de las comarcas andinas vecinas que iban a extraer sal o a obtenerla mediante intercambio. Según el mito, el Cerro de la Sal era el lugar en el que Posona', la persona-sal primordial, fue convertida en la sal comestible que los yanesha conocen actualmente. La gente que iba a extraer el mineral dejaba ofrendas de hojas de coca, cal y chamairo para la divinidad. Aunque ya nadie extrae mineral del Cerro de la Sal, éste sigue siendo un topograma

muy importante, no sólo para la gente yanesha sino también para la gente asháninka (Renard-Casevitz 1993). Ya sea bajo la forma de las ceremonias religiosas celebradas en el templo de Palmaso, los rituales conmemorativos celebrados en la tumba de Juan Santos Atahualpa o los sacrificios ofrecidos en el Cerro de la Sal, la acción ritual subraya la importancia de determinados topogramas, a la vez que preserva la memoria de los acontecimientos pasados. Es a través de la narración de mitos y la acción ritual que la gente yanesha escribe la historia en el paisaje, transformando así el espacio crudo y sin marcar en una topografía religiosa que encapsula la memoria histórica.

Aunque la escritura topográfica no ofrece las múltiples ventajas de un sistema de escritura verdadera, para pueblos como el yanesha, nasa o wakuénai la misma desempeña una función crucial en la preservación de la memoria de lo que ellos consideran acontecimientos históricos importantes. Por medio de una combinación de narraciones míticas, actividades rituales y recuerdos personales, estos pueblos mantienen vivo el significado histórico de sus topogramas y topografos. Para los hombres y mujeres yanesha que viajan a lo largo de los senderos del bosque o de las nuevas carreteras, los hitos del paisaje compendian su historia, sin más. Dichos hitos geográficos no sólo pueden ser leídos, sino que la información que contienen de manera taquigráfica puede ser transmitida a las generaciones sucesivas. El poder que reside en estos topogramas y topografos es tal que incluso aquellos que en la actualidad están fuera de las tierras yanesha siguen siendo reconocidos por viejos y jóvenes igualmente. Los últimos pueden no saber en todos sus detalles los mitos en los que se cuenta el origen de estos hitos del paisaje, pero conocen la trama general de sus historias y reconocen su significado.

Alcance y persistencia de la escritura topográfica

Aunque sostengo que la escritura topográfica es una forma de proto-escritura característica de por lo menos algunas sociedades sin escritura, ésta no es en absoluto exclusiva de sociedades simples, pequeñas y con escasa estratificación social. De hecho, es muy probable que el desarrollo de los sistemas de escritura topográfica en estas sociedades proceda de su contacto con las sociedades complejas y jerárquicas de las tierras altas andinas. En efecto, el denominador común de las tres sociedades arriba mencionadas es que son originarias de la Amazonía pero han mantenido relaciones históricas con diversos pueblos andinos. En el caso yanesha, como hemos visto, hay amplia evidencia de que esta interacción ha tenido una larga duración. En cuanto al pueblo nasa, Rappaport (1989:90-91) afirma que en tiempos anteriores al contacto con los españoles, este vivía en las tierras bajas tropicales al este de los Andes y que migraron a las tierras altas

andinas a principios de la era colonial. A su vez, Hill (1989:10) afirma que existen pruebas etnológicas y lingüísticas de que el pueblo wakuénai, así como otros grupos vecinos de habla arahuaca, tuvo contacto con pueblos quechua-hablantes de los Andes del norte y centrales.

La escritura topográfica parece haber sido bastante común en las sociedades estratificadas de los Andes, tal como queda evidenciado por el sistema de *ceques*, el sistema incaico de organización socio-espacial. Según Zuidema (1977, 1989), en tiempos incaicos el espacio que rodeaba al Cusco, la capital imperial, contenía 328 *huacas* o sitios sagrados –cerros, piedras, manantiales, tumbas, edificios, etc.- organizados en 41 líneas imaginarias que partían desde el Templo del Sol como los radios de una rueda. Cada uno de estos ceques estaba asociado con un grupo social diferente, una *panaca* o *ayllu* de descendencia Inca o no-Inca. Los lugares sagrados alineados en un ceque tenían significado mítico o histórico para los miembros del grupo a los cuales dichos lugares estaban adscritos. En muchos casos, los ceques incluían los sitios donde los antepasados de los grupos en cuestión habían emergido en tiempos míticos (Zuidema 1989:479). Los miembros de cada grupo se encargaban de mantener las huacas de su ceque y ejecutar las debidas ceremonias rituales a lo largo de un calendario anual. Zuidema (1989:468, 475) mantiene que los ceques también actuaban como “líneas ópticas” que permitían al espectador establecer contacto visual entre las diferentes huacas que los componían. Aunque Zuidema sólo afirma que por medio del sistema de ceques los incas “integraron la historia y la topografía religiosa” (1989:483), los datos que aporta parecen indicar firmemente que los Incas practicaban una forma de escritura topográfica. Las huacas tenían el carácter de topogramas, mientras que los ceques constituían los topógrafos que podían visualizarse y “leerse” desde determinados “miradores” o puntos altos de observación.

Desde mi punto de vista, la aparición de sistemas de escritura verdadera no implica necesariamente el desplazamiento de la escritura topográfica. En sociedades letradas, donde el proceso de alfabetización es aún limitado, formas de este sistema de proto-escritura persisten junto con los sistemas hegemónicos de escritura verdadera. Así, por ejemplo, en la tradición occidental existen varias instancias de este tipo de narraciones topográficas de las cuales la más conocida es la de la Pasión de Cristo. Entre católicos y ortodoxos, pero también entre los protestantes de la fe anglicana, la Pasión de Cristo constituye un segmento de una narración más larga que recuenta la vida de Jesucristo. Conocida también como Vía Crucis, o Camino de la Cruz, esta narración cuenta los eventos que tuvieron lugar en Jerusalén entre el momento en que Jesucristo fue condenado a muerte por Poncio Pilatos y su entierro tras ser crucificado. Los catorce eventos que conforman esta narración son conocidos como las estaciones del Vía Crucis y están asociados con determinados lugares por los que pasó Jesucristo en su camino desde el pretorio hasta el monte Calvario, donde fue crucificado y

cerca de donde fue enterrado. En la actualidad, estos hechos son re-presentados anualmente en Jerusalén, donde miles de peregrinos siguen las catorce Estaciones de la Cruz a lo largo de lo que también se conoce como la Vía Dolorosa.

Si comparamos la narración de la Pasión de Cristo escrita topográficamente con aquella registrada en los Evangelios, es evidente que al menos seis de los catorce eventos narrados en la primera no aparecen en esta última²⁵. Sugiero que esto se debe a que en las épocas tempranas del cristianismo, cuando el nivel de alfabetización era aún bajo y restringido a las élites, la memoria de los hechos de la Pasión de Cristo se conservó, tanto por medio de la escritura verdadera -los Evangelios que muy pocos podían leer- como de la escritura topográfica, consistente en este caso en los topogramas de la Vía Dolorosa que la mayoría analfabeta sí podía "leer". Mientras que la escritura de la Pasión de Cristo en los Evangelios "fijaba" los hechos recordados, la inscripción de estos mismos hechos en el paisaje permitió, con el paso del tiempo, una mayor elaboración. No fue hasta mucho después, cuando los eventos de la narración escrita topográficamente se registraron por medio de la escritura verdadera, que estos eventos quedaron fijados en la tradición de la iglesia católica, ortodoxa y anglicana. En este caso, sin embargo, es la versión de la Pasión de Cristo escrita topográficamente, más que la versión escrita en los Evangelios, la que ha prevalecido en la memoria de millones de cristianos. Muchos cristianos a lo largo y ancho del mundo siguen recordando o re-presentando los eventos de la versión topográfica mediante visitas a los sitios en Jerusalén en donde supuestamente ocurrieron estos hechos, reproduciendo el camino de Cristo en réplicas a pequeña escala del Vía Crucis, o haciendo un recorrido simbólico de las catorce estaciones del Vía Crucis tal como éstas aparecen representadas pictográficamente, o por cruces numeradas, a lo largo de las paredes laterales de sus iglesias.

Conclusiones

Numerosos topogramas y topografos atestiguan el hecho de que el pueblo yanesha ha "escrito" su historia en el paisaje. Esto es particularmente cierto en el caso de aquellos eventos históricos que han tenido una importante dimensión espacial. El más importante entre estos ha sido la ocupación y apropiación de su territorio, proceso recordado a través de la saga de la divinidad solar Yompor Ror. Aunque estas narraciones, y los topogramas y topografos a través de los cuales han sido escritas, no transmiten el tipo de información histórica considerada deseable en el contexto de las sociedades occidentales, sí parecen reflejar algunos hechos pasados con asombrosa precisión. En el caso yanesha, el peregrinaje en dirección norte-sur-norte de la divinidad solar Yompor Ror reproduce la ruta que siguieron los

ancestros del pueblo yanesha a medida que fueron estableciéndose en lo que habría de convertirse en su territorio tradicional. En el caso nasa, el viaje del cacique mítico Juan Tama, marcado por una sucesión de lugares sagrados que dieron origen a muchos asentamientos y resguardos contemporáneos, sintetiza la migración del pueblo nasa de este a oeste y desde las tierras bajas hacia las tierras altas a inicios de la era colonial (Rappaport 1989:91). Por último, en el caso wakuénai, el nombramiento ritual de lugares en los cantos málikai que narran la segunda creación mítica del mundo reconstruye la distribución espacial de los grupos arahuaco-hablantes en la época de los primeros contactos con los europeos (Hill 1989:19; 1993:44). La existencia de mitos fundacionales que hacen las veces de historia o de historias que hacen las veces de mitos fundacionales no es en absoluto ajena a la tradición occidental, basta pensar en las historias en torno al Rey Arturo, Guillermo Tell, Juana de Arco, el Cid Campeador o Pocahontas. La importancia de estas narraciones no reside en su fidelidad a lo que “realmente” ocurrió, sino en haber pasado a ser una parte integrante de la conciencia histórica y de la identidad de los pueblos que las conservan y transmiten.

Más importante aun es el hecho que la gente yanesha ha empleado el mismo mecanismo a través del cual ha preservado la memoria de la consagración de su territorio tradicional a comienzos de la presente era para escribir la historia más reciente de su despojo. El entierro de las supuestas víctimas de los pishtacos en los cimientos de los puentes y en los sitios de derrumbes ha dado origen a nuevos hitos geográficos en lo que queda del antiguo territorio yanesha. Éstos se han convertido en hitos de profanación, terror y retirada. De esta manera, a pesar de la mayor participación en la economía nacional, las nuevas formas de organización política, la conversión masiva al cristianismo y la alfabetización de casi todos los menores de 30 años, la gente yanesha sigue escribiendo su historia en el paisaje. Aún es demasiado pronto para saber si los sitios resultantes de las actividades de los pishtacos se convertirán en verdaderos topogramas, de modo que una abuela yanesha que viaje por la carretera dentro de cien años pueda leerlos y contar a su nieta cómo se construyó la carretera y qué hechos están asociados a la misma. Por el momento, sin embargo, los nuevos hitos han entrado en la conciencia histórica de la gente yanesha como expresión de la invasión de su territorio por agentes foráneos. La Acrópolis de Atenas atestigua la ocupación turca y su deterioro. El campo de concentración de Auschwitz, transformado en museo, constituye un testimonio de la muerte de millones de judíos durante la Segunda Guerra Mundial. El antiguo observatorio astronómico de Hiroshima, destruido por la bomba atómica de 1945, nos recuerda el horror de las armas de destrucción masiva. Del mismo modo, los sitios en que las víctimas de los pishtacos han sido enterradas, permanecen como signos de profanación del territorio yanesha, pero también como símbolos de resistencia y como recordatorios de lo que nunca debió haber ocurrido.

- * "Escribiendo la historia en el paisaje: espacio, mitología y ritual entre la gente yanesha", de Fernando Santos-Granero, es la traducción del inglés realizada por Rosa Álvarez del artículo "Writing history into the landscape: space, myth, and ritual in contemporary Amazonia" publicado en la revista *American ethnologist*, n° 25(2) pp. 128-148, 1998.

Notas

- 1 La gente yanesha, conocida en los siglos XVII y XVIII mediante el nombre de Amage y desde el siglo XIX en adelante como Amuesha (o una de sus variantes), ha rechazado últimamente este etnónimo foráneo en favor del término con el que se autodesignan, Yanasha, el cual significa literalmente "nosotros, la gente".
Una primera versión de este artículo fue leída -aunque no por el autor- en el simposio "Sacred Lands, Threatened Territories. Contested Landscapes in Native South America" organizado por Kaj Århem, Stephen Hugh Jones y Joanne Rappaport con motivo del 48° Congreso Internacional de Americanistas (Estocolmo y Uppsala). Estoy muy agradecido a Olga F. Linares, James Fernández, Jean-Pierre Chaumeil, Bartholomew Dean y Michelle McKinley por leer aquel primer borrador y por sus útiles observaciones y sugerencias. También me gustaría agradecer a los participantes de la Reunión Anglo-Francesa de Antropólogos Amazonistas (Azay-le-Féron, 1995) por sus estimulantes comentarios sobre aquel mismo borrador. Olga F. Linares asumió amablemente la tarea de corregir mi inglés en la versión final de este artículo y, por ello, le estoy sumamente agradecido. Estoy igualmente agradecido a Rosa Alvarez por la excelente traducción del artículo al castellano.
- 2 Para preservar un cierto grado de anonimato, los nombres de los asentamientos o comunidades mencionados en este texto no son los oficialmente reconocidos por el Estado peruano. En algunos casos, los nombres citados están escritos más de acuerdo con la ortografía yanesha que con la española; en otros, he presentado los nombres tradicionales yanesha en vez de los nuevos; por último, en algunos casos, les he puesto un nombre yanesha ficticio. Por el contrario, para los principales ríos, cordilleras y zonas, he mantenido los nombres españoles o yanesha con ortografía española.
- 3 Entiendo por territorio "tradicional" la región que ocupaba el pueblo yanesha en la época de sus primeros contactos con los conquistadores españoles.
- 4 Entre las fuentes misioneras de las épocas colonial y republicana, las más importantes son las de Amich (1975), Córdoba y Salinas (1957), Izaguirre (1922-29) y Rodríguez Tena (s.f.). Entre los estudios contemporáneos que tratan directa o indirectamente de la historia del pueblo yanesha, están los de Barclay (1989), Barclay y Santos (1980,), Lehnertz (1969), Ortiz (1967, 1969, 1979), Renard-Casevitz et al. (1986, 1993), Santos-Granero (1980, 1985, 1986, 1987, 1988, 1991, 1993), Santos-Granero y Barclay (1995), Smith (1974, 1977), Tibesar (1950, 1952) y Varese (1973).
- 5 Al igual que la mayor parte de las mitologías amazónicas, la mitología yanesha no está narrada en orden cronológico. En términos generales, se puede afirmar que todo adulto yanesha ha oído todas las narraciones, en una u otra versión, que conforman su mitología, pero sólo puede narrar unas pocas. Muy pocas veces los narradores yanesha cuentan los mitos en orden cronológico, al estilo

de las sagas; más frecuentemente los mitos son contados individualmente en circunstancias específicas y con fines determinados. No obstante, al analizar la mitología yanasha en su conjunto, se hace evidente, gracias al uso por parte de los narradores de frases tales como “antes -o después- de que esto o lo otro pasara”, que la gente yanasha concibe sus mitos más importantes como ordenados cronológicamente. Este es el caso de los mitos que cuentan los eventos de la vida de la divinidad solar Yompor Ror entre su nacimiento y su ascensión al cielo. La siguiente narración procede de las versiones resumidas de algunos de estos mitos proporcionadas por Smith (1977:87-90) y de las transcripciones de una o más versiones de cada uno de los mitos que componen la saga de Yompor Ror que grabé en 1983-1984.

- 6 Al igual que la saga andina de los hermanos de Ayar, la saga de Yompor Ror cuenta las hazañas de cuatro parejas divinas:

Yompor Yomper = Yachor Mamas
 Yompor Yompuer = Yachor Capac-huan
 Yompor Etetar = Yachor Coc
 Yompor Ror = Yachor Arrorr

La mitología yanasha es clara al afirmar que las parejas Ror/Arrorr y Yomper/ Mamas eran simultáneamente hermanos y esposos; esto no es tan claro en el caso de las parejas Etetar/Coc (la mayoría de los narradores dicen que Yachor Coc era hermana y mujer de Yompor Ror) y Yompuer/Capac-huan (algunos narradores dicen que Capac-huan era hermana de Yompuer, pero no dicen que además fuera su esposa).

- 7 En la versión de este mito recogida por Smith (1977:88), Yompor Huar aparece, en cambio, como uno de los hermanos de Yompor Ror. Según esta versión, mientras luchaban, Ror y Huar quemaron las laderas del valle del bajo Eneñas. Esto explicaría por qué hoy en día esta zona no tiene cobertura boscosa, sino que aparece como una zona cubierta de vastos pajonales.
- 8 En la actualidad el río Cheromaso se llama Churumazú.
- 9 El chamairo, llamado *chemuer* en yanasha, es un bejuco muy amargo que se mastica junto con las hojas de coca y la cal. Mientras que la cal hace precipitar la diminuta cantidad de cocaína contenida en las hojas de coca, el chamairo produce el efecto de endulzar el jugo de la coca.
- 10 En la actualidad el río Llamaqueso se llama Yamaquizú.
- 11 En la actualidad el arroyo Quelloso se llama Quillazú.
- 12 En la actualidad el arroyo Opanmaso se llama Palmazú.
- 13 La primera creación fue la de Yato' Yos y su maligno hermano clasificatorio Yosoper, quienes, en una fiera competencia, crearon a la gente yanasha así como a las formas humanas primordiales de todos los seres benéficos y maléficos, plantas, animales y minerales que hoy en día habitan en “esta tierra”.
- 14 Desde Muerrato la carretera debía bifurcarse: el tramo Pichanaz-Isozación debía pasar a lo largo del río Palcazu, mientras que el tramo Pichanaz-Puerto Bermúdez debía atravesar la cordillera de San Matías y seguir hacia el río Pichis. En mayo de 1983, el tramo Huacsho-Muerrato de la nueva carretera aún no había sido inaugurado oficialmente. Por este motivo, los únicos vehículos que estaban autorizados a pasar por la misma eran los del Batallón Ollantaytambo y los de la empresa Villasol S.A.
- 15 En el Perú, el término “gringo” es usado por las clases medias y altas para designar a los blancos no hispanos, y por los sectores indígenas y campesinos para designar a todos los blancos, hispanos o no.

- 16 Los huaros son funiculares horizontales primitivos que se usan para cruzar los ríos.
- 17 El asesinato y entierro de personas a manera de sacrificio para convertirlos en fuerzas espirituales que “soporten” las estructuras hechas por seres humanos (puentes, diques, fuertes, templos, etc.) no es una práctica excepcional en la historia de la humanidad. Hubert y Mauss han llamado a estos ritos “sacrificios de construcción” (1964:65). En un artículo inédito, Uchiyamada informa que antiguamente en Kerala, India, los terratenientes de la casta superior ordenaban el sacrificio de “esclavos de la tierra”, quienes eran enterrados con los ojos abiertos bajo los diques de los campos de arroz “para que éstos fueran fuertes” (1995:2-3). Según los informantes de Uchiyamada, este tipo de sacrificio hacía posible que el *shakti* (poder místico) de las víctimas emanara de sus ojos abiertos y soportara los diques desde abajo.
- 18 Algunos Yanesha escépticos sostenían que estos avisos estaban destinados a evitar que los comuneros yanesha vieran cómo el personal del ejército estaba extrayendo madera ilegalmente de sus comunidades y transportándola por la noche a los aserraderos del poblado colono de La Merced. Como evidencia de esto señalaban el continuo tráfico de camiones que pasaban por la carretera durante todas las noches –lo cual era un hecho incuestionable.
- 19 Hasta donde sé, la gente yanesha no utiliza formol (formaldehído) en ninguna de sus actividades, por lo que creo que dicho término debe haber sido introducido en la zona junto con el resto de las creencias en torno a los pishtacos.
- 20 Si tenemos en cuenta que dos años más tarde se tenía evidencia confiable de que los comandos insurgentes de Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Tupac Amaru (MRTA) habían entrado en el valle del Palcazu desde el norte y este respectivamente, no sería extraño suponer que los pishtacos vistos por comuneros yanesha en 1983 hubieran sido grupos de avanzada de una de estas organizaciones destacados para explorar la zona.
- 21 N. del E.: Los Nasa eran anteriormente conocidos como Paez y es así como figuran en el artículo de J. Rappaport (1989) –texto traducido en este volumen usando el etnónimo actual– citado por F. Santos-Granero. Este utiliza también el término Paez en la versión original en inglés, pero por razones de coherencia hemos empleado el término Nasa.
- 22 Aunque se podría considerar que los petroglifos calzan mejor en la categoría de topogramas de factura humana, los excluyo de mi análisis tanto porque éstos no parecen ser importantes para la gente yanesha, como porque me interesa más como se inscribe el paisaje de manera simbólica a través de mitos y ritos que cómo se los inscribe de manera material.
- 23 Digo “o más” porque es posible que haya otros topogramas asociados con estas dos narraciones que yo no he podido registrar.
- 24 En 1973, Richard Chase Smith (1977:229) promovió la restauración del sitio sagrado de Palmaso entre la gente yanesha que vivía en las comunidades cercanas y participó en la primera ceremonia colectiva celebrada en honor de las divinidades de piedra desde la década de 1920.
- 25 San Mateo y San Marcos registran los mismos siete eventos de la Pasión de Cristo. San Lucas añade otro; mientras que San Juan reduce el número de eventos a seis.

Bibliografía

Amich, J.

1975: *Historia de las misiones del convento de Santa Rosa de Ocopa*. Lima: Milla Batres.

Ansión, J. ed.

1989: *Pishtacos. De verdugos a sacaojos*. Lima: Tare.

Barclay, F.

1989: *La Colonia del Perené. Capital inglés y economía cafetalera en la configuración de la región de Chanchamayo*. Iquitos, Perú: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía.

Barclay, F. y Santos F.

1980: La conformación de las comunidades nativas Amuesha: La legalización de un despojo territorial. *Amazonía Peruana* 3(5), 43-74.

Bender, B. ed.

1993: *Landscape. Politics and Perspectives*. Oxford: Berg.

Connerton, P.

1989: *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.

Córdoba y Salinas, D.

1957[1651]: *Crónica franciscana de las provincias del Perú*. Lino G. Canedo, ed. Washington DC: Academy of American Franciscan History.

Espinosa, M. A.

1995: "Sembrando historia": Tres narraciones Paez sobre territorio. En *Memorias. 1º Seminario Internacional de Etnohistoria del Norte del Ecuador y Sur de Colombia*. Guido Barona B. y Francisco Zuloaga, eds. p. 279-301. Cali, Colombia: Editorial de la Facultad de Humanidades de la Universidad del Valle.

Feld, S. y Basso, K. eds.

1997: *Senses of Place*. School of American Research Advanced Seminar Series. Santa Fe, NM: School of American Research Press.

Frank, E.

1994: Los Uni. En *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*, vol. 2. Fernando Santos-Granero y Frederica Barclay, eds. p. 130-237. Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Sede Ecuador/Instituto Francés de Estudios Andinos.

Friedland, R. y Deirdre Boden, eds.

1994: *NowHere. Space, Time and Modernity*. Berkeley: University of California Press.

Gelb, I.J.

1974: Forms of Writing. En *Encyclopaedia Britannica*, vol. 19. 15ª edición.

Godoy, J.

1993: *The Interface between the Written and the Oral*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hill, J. D.

1989: Ritual Production of Environmental History among the Arawakan Wakuénai of Venezuela. *Human Ecology*, 17(1): 1-25.

1993: *Keepers of the Sacred Chants. The Poetics of Ritual Power in Amazonian Society*. Tucson: University of Arizona Press.

Hill, J. D., ed.

1988: *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Champaign: University of Illinois Press.

- 1996: *History, Power, and Identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa: University of Iowa Press.
- Hubert, H. y Mauss, M.**
1964: *Sacrifice: Its Nature and Functions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Izaguirre, B.**
1922-29: *Historia de las misiones franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el Oriente del Perú*, 14 vols. Lima: Topografía de la Penitenciaría.
- Lathrap, D. W.**
1963: Los Andes Centrales y la montaña. Investigación de las relaciones culturales entre la montaña y las altas civilizaciones de los Andes Centrales. *Revista del Museo Nacional* 32, 197-202.
1970: *The Upper Amazon*. Nueva York: Praeger.
- Lehnertz, J.**
1969: *Cultural Struggle on the Peruvian Frontier: Campa-Franciscan Confrontations, 1595-1752*. Tesis de doctorado, Universidad de Wisconsin.
- Lévi-Strauss, C.**
1969: *The Raw and the Cooked*. John y Doreen Weightman, trad. Londres: Harper and Row.
- Navarro, M.**
1924: *La tribu Amuesha*. Lima: Escuela Tipográfica Salesiana.
- Ordinaire, O.**
1892: *Du Pacifique à l'Atlantique par les Andes péruviennes et l'Amazonie*. París: Plon, Nourrit.
- Ortiz, D.**
1967: *Oxapampa. Visión histórica y desarrollo de la provincia de Oxapampa en el Departamento de Pasco*, 2 vols. Lima: Editorial San Antonio.
1969: *Chanchamayo: una región de la selva del Perú*, 2 vols. Lima: Litografía Salesiana.
1979: *Monografía del Vicariato de San Ramón*. Lima: Gráfica 30.
- Rappaport, J.**
1989: Geography and Historical Understanding in Indigenous Colombia. En: *Who Needs the Past? Indigenous Values and Archaeology*. Robert Layton, ed. p. 84-94. Londres y Nueva York: Routledge (la traducción castellana de este artículo se encuentra en esta misma compilación).
- Renard-Casevitz, F. M.**
1993: Guerriers du sel, sauniers de la paix. *L'Homme* 126-128, 25-43.
- Renard-Casevitz, F. M. y Dollfus, O.**
1988: Geografía de algunos mitos y creencias. Espacios simbólicos y realidades geográficas de los Machiguenga del alto Urubamba. *Amazonía Peruana* 8(16), 7-40.
- Renard-Casevitz, F. M., Saignes, T. y Taylor, A. C.**
1986: *L'Inca, l'espagnol et les sauvages. Rapport entre les sociétés amazoniennes et andines du XV au XVII siècle*. París: Éditions Recherche sur les Civilisations.
- Rodríguez Tena, F.**
s.f. *Misiones apostólicas de la Santa Provincia de los Doce Apóstoles de Lima del Orden de N. P. San Francisco*, vol. 2. Biblioteca del Convento de Santa Rosa de Ocopa, Perú. Manuscrito inédito.
- Santos-Granero, F.**
1980: *Vientos de un pueblo. Síntesis histórica de la etnia Amuesha, siglos XVII al XIX*. Tesis de Licenciatura. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

- 1985: Crónica breve de un etnocidio o la génesis del mito del "gran vacío amazónico". *Amazonía Peruana* 6(11), 9-38.
- 1986: Bohórquez y la conquista espúrea del Cerro de la Sal: Tres versiones y una historia. *Amazonía Peruana* 7(13), 119-134.
- 1987: Epidemias y sublevaciones en el desarrollo demográfico de las misiones Amuesha del Cerro de la Sal, siglo XVIII. *Histórica* 11(1), 25-53.
- 1988: Templos y herrerías: utopía y recreación cultural en la Amazonía peruana. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 17(2), 1-22.
- 1991: *The Power of Love. The Moral Use of Knowledge amongst the Amuesha of Central Peru*. Londres: Athlone Press.
- 1992: The Dry and the Wet: Astronomy, Agricultural and Ceremonial Life in Eastern Peru. *Journal de la Société des Americanistes* 77-78, 107-132.
- 1993: From Prisoner of the Group to Darling of the Gods: An Approach to the Use of Power in Lowland South America. *L'Homme* 126-128, 213-230.
- Santos-Granero, F. y Barclay, F.**
1995: *Órdenes y desórdenes en la Selva Central. Historia y economía de un espacio regional*. Lima: IFEA/IEP/FLACSO-Ecuador.
- Schama, S.**
1995: *Landscape and Memory*. Londres: Harper Collins.
- Smith, R. Ch.**
1974: Los Amuesha: una minoría amenazada. *Participación* 2(5), 54-62.
1977: *Deliverance from Chaos for a Song: A Social and Religious Interpretation of the Ritual Performance of Amuesha Music*. Tesis Doctoral. Cornell University.
- Tibesar, A. S.**
1950: The Salt Trade among the Montaña Indians of the Tarma Area of Eastern Peru. *Primitive Man* 23, 103-109.
1952: San Antonio de Eneo: A Mission in the Peruvian Montaña. *Primitive Man* 25, 23-39.
- Uchiyamada, Y.**
1995: *Passions in the Landscape: Ancestor Spirits in Kerala, India*. Department of Social Anthropology, London School of Economics and Political Science. Manuscrito inédito.
- Vansina, J.**
1988: *Oral Tradition as History*. Londres: James Currey.
- Varese, S.**
1973: *La sal de los cerros. Una aproximación al mundo Campa*. Lima: Retablo de Papel.
- Watchel, N.**
1994: *Gods and Vampires: Return to Chipaya*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wise, M. R.**
1976: Apuntes sobre la influencia Inca entre los Amuesha. Factor que oscurece la clasificación de su idioma. *Revista del Museo Nacional* 42, 355-366.
- Zuidema, R. T.**
1977: Mito, rito, calendario y geografía en el antiguo Perú. Actas del XLII Congreso Internacional de Americanistas 4, 347-357
1989: *Reyes y guerreros. Ensayos de cultura andina*. Lima: Fomciencias.

TERCERA PARTE

EL TERRENO
DE LA ACCIÓN

TERRITORIALIDAD, ETNOPOLÍTICA Y DESARROLLO: A PROPÓSITO DEL MOVIMIENTO INDÍGENA EN LA AMAZONÍA BRASILEÑA*1

Bruce Albert

Institut de recherche pour le développement, Paris

El cerco establecido por la “frontera” del desarrollo (carreteras, colonización agraria, granjas de cría, explotaciones mineras y forestales, etc.) a las sociedades amerindias de la Amazonía, somete las coordenadas socio-simbólicas de sus territorios y las identidades colectivas que las sostienen a alteraciones tan importantes como las que experimentan sus sistemas productivos. Es así como el confinamiento territorial y la incertidumbre identitaria precipitan a estos grupos hacia una dinámica de “resistencia adaptativa” (Stern 1987) que se convierte poco a poco en una dimensión crucial de su reproducción social y cultural. Entablan, por este medio, procesos de reconstrucción que dependen tanto de los repertorios de legitimación impuestos por los estados desarrolladores y las organizaciones de solidaridad como de sus propios recursos político-simbólicos. Las reflexiones que siguen a continuación proponen analizar esta dialéctica de recomposición identitaria y territorial a través del ejemplo del movimiento indígena que se ha formado en la Amazonía brasileña tras las huellas de las múltiples intervenciones de desarrollo y de “contra-desarrollo” que ha conocido la región de los años 70 a los años 90.

Desarrollo amazónico y “tierras indígenas”: la saga del “Estatuto del Indio”

Se sabe que después del golpe de Estado militar de 1964, la Amazonía brasileña² fue el teatro de vastos programas gubernamentales de integración geopolítica, ocupación demográfica y desarrollo económico. Esta política de penetración se manifestó esencialmente mediante la creación de redes de comunicación y de transporte, la apertura de bases militares, la aplicación de programas de colonización, la edificación de complejos hidroeléctricos y la atracción de grandes inversiones del sector minero, agropastoral y forestal (mediante la concesión de ayudas fiscales y créditos subvencionados). A partir de esta reestructuración a gran escala, la región se abrió a un período de intensa competencia por el control del espacio y los recursos que después ha escapado ampliamente al control de sus iniciadores y que hoy en día enfrenta a múltiples actores económicos: el mismo Estado (especialmente mediante el ejército y las empresas públicas), los

grandes ganaderos, las grandes empresas y los bancos, los especuladores, las empresas forestales, las compañías mineras, los buscadores de oro, los pequeños agricultores y los campesinos sin tierra³.

Ahora bien, en la Amazonía brasileña habitan 170.000 indígenas (sin contar los indígenas "aislados" y urbanizados), repartidos en 160 pueblos que representan el 61% de la población indígena del país⁴ (y aproximadamente el 1% de la población total de la región). En ella se encuentran, en particular, las etnias más importantes, como los Makushi del estado de Roraima (15.000 personas) o los Tikuna del estado de Amazonas (23.000 personas). Pero, sobre todo, esta región incluye más del 98% de la extensión de los territorios indígenas del Brasil, o sea un archipiélago de 371 "tierras indígenas" que representan 987.664 km²: 11% de la superficie del país (más que la superficie total de Venezuela, 912.050 km²) y 19% de la superficie de la "Amazonía legal"⁵. Por otra parte, la distribución de estos territorios es tal que a veces constituyen una parte muy significativa de los estados a los que pertenecen. Este es el caso particular del norte amazónico, donde representan el 20% de la extensión de Pará y el 47% de la de Roraima (Oliveira 1994: 325)⁶. Finalmente, estos territorios están a menudo situados en regiones "sensibles" en el plano económico (regiones mineras) y/o en el plano geopolítico (zonas fronterizas). La situación de las tierras yanomami, sometidas desde hace dos decenios a las presiones conjuntas del *lobby* minero, de los buscadores de oro clandestinos y de los militares, constituye, por estas dos razones, un caso ejemplar. Este territorio indígena de 96.649 km², repartido en dos estados (Roraima y Amazonas) y adosado a lo largo de 900 km a la frontera sur de Venezuela, tiene 39 concesiones y 780 solicitudes de prospección minera, su centro está invadido por 3.000 buscadores de oro y su reconocimiento legal, a pesar de haber sido homologado por un decreto presidencial de mayo de 1992, es todavía considerado como una "amenaza para la soberanía nacional" por el ejército brasileño⁷.

A pesar de la debilidad demográfica de las poblaciones concernidas, es sobre todo gracias a la problemática territorial que la cuestión indígena ha adquirido el lugar, a menudo considerable, que ocupa en la escena política y mediática del desarrollo amazónico en el Brasil. Así, desde los años 60, los gobiernos militares se han esforzado por instaurar un nuevo dispositivo indigenista destinado a resolver el espinoso problema de las "tierras indígenas" en el seno de su política de integración de la Amazonía. Para empezar ratificaron, en 1966, la Convención 107 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre los pueblos indígenas. Después crearon, en 1967, una nueva administración de asuntos indígenas, la *Fundação Nacional do Índio* (FUNAI); creación aún más urgente en cuanto que el *Serviço de Proteção aos Índios* (SPI) estaba manchado por un escándalo internacional que denunciaba las presiones y expoliaciones cometidas por sus empleados en contra de los indígenas⁸. Finalmente promulgaron, en 1973, una nueva legislación indigenista, el "Estatuto del Indio" (Ley 6001)⁹, cuya

primera vocación era reducir los obstáculos para la implantación de proyectos de desarrollo en las tierras indígenas de la Amazonía. La primera versión del "Estatuto del Indio" fue presentada en el Parlamento en octubre de 1970, al mismo tiempo que una convención entre la FUNAI y la SUDAM (Superintendencia de Desarrollo de la Amazonía) para asegurar la "pacificación" de treinta grupos amerindios a lo largo de la ruta Transamazónica. Su texto instaura varios mecanismos de expropiación legal: desplazamientos forzados de pueblos por motivos de seguridad nacional o de obras públicas; derechos de explotación minera concedidos a empresas públicas en los territorios indígenas; derechos de alquiler de tierras agrícolas indígenas por la FUNAI, etc. Sin embargo era necesario conservar en esta reforma un marco jurídico y retórico "proteccionista" que conjugara a la vez la ideología indigenista nacional (a la sombra mítica del Mariscal Rondon), el peso político de la Iglesia católica y la buena voluntad de los proveedores de fondos internacionales (de los que el "milagro brasileño" dependía)¹⁰. El "Estatuto del Indio" confiere a las sociedades autóctonas del país una identidad genérica, la de "comunidades indígenas", indisoluble de un estatuto de semicapacidad legal. Los "indios o selvícolas" son considerados como menores bajo la tutela del Estado que, por tanto, les debe asistencia (jurídica, sanitaria, económica y educativa) por mediación de una administración especializada, la FUNAI, hasta que se realice su "incorporación a la comunidad nacional" en tanto que productores agrícolas, por "emancipación" individual o colectiva. El "Estatuto del Indio" les impone igualmente un nuevo régimen de territorialidad atribuyéndoles la ocupación y el usufructo exclusivo de espacios colectivos específicos bajo la forma de "tierras (*áreas*) reservadas" ("reservas", "parques", "colonias agrícolas" y "territorios federales") de los que el Estado conserva la propiedad, define los límites y debe garantizar la integridad.

El "Estatuto del Indio" constituye la base administrativa y legal a partir de la cual la identidad y la territorialidad de las sociedades indígenas son definidas en el marco del Estado brasileño desde hace más de dos decenios. Es en referencia a estas disposiciones (reivindicadas, revisadas o manipuladas) que se articula la "cuestión indígena" en el país y que se organiza el campo político en el que se oponen "anti-indios" (facciones [civiles o militares] gubernamentales y parlamentarias asociadas a diversos intereses privados), "movimiento indígena" (organizaciones, movilizaciones locales, líderes emblemáticos, indígenas electos o funcionarios, etc.) y "pro-indios" (Iglesia católica, ONG de solidaridad, sectores progresistas de la administración y asociaciones de universitarios, de abogados, etc.)¹¹. El texto de este Estatuto está siendo revisado desde 1991 en el parlamento brasileño para ponerlo en conformidad con la nueva Constitución (supresión de la tutela y de la política de asimilación) y actualizarlo (derechos de propiedad intelectuales y protección del medio ambiente). Sin embargo, este proceso de reconstrucción todavía no ha terminado (octubre de 1997) y por

tanto las disposiciones del Estatuto de 1973 continúan siendo vigentes, siempre que no entren en contradicción con las de la Constitución de 1988¹².

El artículo 65 del "Estatuto del Indio" preveía concluir el registro legal de todas las "tierras indígenas" del país en un plazo de cinco años (para el fin de 1978). En 1981, la administración indigenista no había ratificado la delimitación de más de un 15% de estos territorios (Oliveira 1985: 22). Entre tanto los conflictos interétnicos por la propiedad de las tierras se habían multiplicado en todo el país y un poderoso movimiento indio y pro-indio "por la demarcación de las tierras indígenas" había emergido bajo el impulso de la Iglesia católica progresista; movimiento cuyas reivindicaciones se apoyaban directamente en las disposiciones y la retórica "proteccionistas" del "Estatuto del Indio"¹³. El aumento del poder político y mediático de esta movilización se incrementó aun más cuando su temática legalista sobre la propiedad de las tierras se fue convirtiendo poco a poco en un frente de oposición privilegiado a la dictadura militar sobre la cuestión agraria (sobre todo, en razón de la inmunidad de los líderes indígenas, vistos como menores de edad, respecto a la "Ley de seguridad nacional").

Con la intención de dismantelar esta dinámica, el Estado brasileño entabló entonces una larga serie de manipulaciones de las cláusulas del "Estatuto del Indio", a partir de las cuales el movimiento indígena construía su legitimidad. Al principio intentó imponer un decreto complementario de "emancipación" de los indígenas en 1978; texto que confería al Ejecutivo el poder de sustraer *ex officio* las "comunidades indígenas integradas" a la tutela del Estado, permitiendo, así, anular sus derechos territoriales colectivos y someter a sus líderes al derecho común. Los artículos del "Estatuto del Indio" que van del 9 al 11 definían un procedimiento judicial de emancipación individual y colectiva, pero *a demanda de los interesados*. Esta estrategia de escamoteo jurídico, abandonada bastante rápidamente, no hizo más que incrementar el proceso de movilización indígena y pro-indígena, dándole una dimensión nacional¹⁴.

En los años ochenta se dieron otra serie de iniciativas varias destinadas a detener el movimiento de reconquista territorial indígena. Más sutiles, esta vez se centraron en el trámite administrativo de delimitación de las tierras indígenas, sustrayendo a la FUNAI, que se había vuelto demasiado vulnerable políticamente, sus prerrogativas en la materia (Oliveira & Almeida 1989: 49-50)¹⁵. Este trámite administrativo, previsto por el artículo 19 del "Estatuto del Indio", era definido por un decreto de aplicación de 1976 que confiaba su responsabilidad a la administración indigenista. En 1983 un nuevo decreto transfirió esta responsabilidad a un grupo interministerial dirigido por el Ministerio del Interior y el Ministerio de Agricultura, este último directamente ligado a la autoridad del Consejo de Seguridad Nacional. Las disposiciones del decreto del 83 dieron al gobierno militar los medios para paralizar o modificar todo dossier de legalización

de una tierra indígena que fuera un obstáculo para los intereses económicos públicos o privados que se quisieran favorecer (Carneiro da Cunha 1984). A pesar de la llegada al poder de un gobierno civil en 1984 y la creación de un ministerio de la reforma agraria (*assuntos fundiários*), los militares continuaron ejerciendo entre bastidores su poder sobre la cuestión de las tierras indígenas al bloquear la mayoría de las demarcaciones en curso (Oliveira y Almeida 1985). Después volvieron a la escena política durante la “Nueva República” (Albert 1987) y promulgaron, en 1987, un tercer decreto que acentuó el control del Consejo de Seguridad Nacional sobre los territorios indígenas, en particular en lo que concierne a las regiones fronterizas ¹⁶.

Más tarde, la Constitución progresista de 1988 y la elección presidencial por sufragio universal en 1989 (la primera desde 1960) modificaron medianamente esta coyuntura política, lo que desembocó en la promulgación de un cuarto decreto de aplicación del artículo 19 del “Estatuto del Indio” en 1991. Este decreto, que preveía la participación indígena y otorgaba de nuevo un rol importante a la FUNAI (pasada de la dependencia del Ministerio del Interior al de Justicia en 1990), permitió un cierto avance en el reconocimiento legal de las tierras indígenas hasta finales de 1994 (gobierno de Collor y de Franco), y esto a pesar de varias tentativas de interferencia militar y/o parlamentaria (la mayoría provenientes de la Amazonía)¹⁷. Finalmente, el gobierno de Cardoso, elegido a finales de 1994, en busca de apoyos parlamentarios amazónicos para llevar a buen término sus reformas neo-liberales (después su reelección), ha promulgado en 1996 un decreto que modifica por quinta vez el trámite administrativo de demarcación de las tierras indígenas, abriendo, de nuevo, un amplio espacio a la interferencia de los intereses privados locales (mineros y de bienes inmuebles)¹⁸. Las disposiciones transitorias de la Constitución de 1988 fijaban un plazo de cinco años para llevar a buen término el proceso de legalización de las tierras indígenas del país (artículo 67). Quince años después de la expiración del plazo que había sido fijado por el “Estatuto del Indio” (1978), éste ha llegado de nuevo a su fin sin haberse cumplido (1993) y es muy poco probable que el conjunto de demarcaciones y homologaciones en suspenso se hayan concluido de aquí al final del mandato del presidente Cardoso (1998) –incluso si aquellas que son económica y políticamente menos “sensibles” tienen algunas posibilidades de llevarse a término. Se podría concluir aquí con algunas cifras inquietantes: veinticinco años después de la promulgación del “Estatuto del Indio”, 48% de las 563 “tierras indígenas” del Brasil no disponen todavía más que de una protección legal precaria (tierras solamente “delimitadas”: 14,3%) o prácticamente nula (tierras “a identificar” o “identificadas”: 33,7%).¹⁹ Por otro lado, la mayoría de ellas (legalizadas o no) –84% según la FUNAI²⁰– son objeto de varias formas de invasión y explotación económica no-indígenas (forestales, mineras, agrícolas, hidroeléctricas, etc.). Estas cifras, políticamente movilizadoras, indu-

cen no obstante a subestimar el impacto del movimiento indígena y pro-indígena en el proceso de reconocimiento legal de las tierras indígenas en el Brasil. En cambio se aprecia más su amplitud cuando se evalúa el crecimiento en número y superficie de los territorios que poco a poco se comprometieron en este trámite de legalización desde finales de los años 1970: en 1981 la FUNAI reconocía la existencia de 308 “tierras indígenas” que cubren 400.000 km², en 1996 el gobierno brasileño contaba 554, que representan 947.000 km²²¹.

Paralelamente a esta duplicación de la superficie de las “tierras indígenas”, el campo político interétnico se ha desarrollado considerablemente y diversificado después de las primeras “asambleas indígenas” suscitadas por el CIMI en 1974 y la movilización nacional contra el decreto de “emancipación” de 1978. Hoy cuenta con unas 109 organizaciones indígenas (la mayoría amazónicas) apoyadas por una treintena de asociaciones pro-indígenas (Ricardo 1996b)²² que, más allá de sus capacidades de movilización y de alianza nacionales, se apoyan (financiera y políticamente) en una compleja red internacional de ONG especializadas en los derechos de las minorías, la protección del medio ambiente y el desarrollo local (principalmente en los Estados Unidos y en Europa del norte), y en múltiples conexiones con los sectores concernidos de las organizaciones multilaterales (instituciones de la ONU y europeas) o las agencias de cooperación de ciertos países (Austria, Alemania, Canadá, Noruega, Reino Unido, etc.)²³.

Contra-etnicidad y etnopolítica: del indigenismo oficial al indigenismo no-gubernamental

Este recordatorio histórico pone en evidencia las complejas relaciones que mantiene la génesis del “movimiento indígena”²⁴ brasileño tanto con la planificación del Estado desarrollista en Amazonía como con el aumento de poder de los actores militantes no gubernamentales, la una y el otro asociados a la creciente mundialización económica y mediática desde finales de los años sesenta. Las estrategias identitarias y territoriales amerindias se inscriben en esta coyuntura política global que ha suscitado su nacimiento, establecido sus posibilidades y definido su marco de acción. Estas estrategias no se pueden comprender fuera de este contexto. Así, la “cuestión indígena” no ha podido constituirse en tanto que *causa* legítima en el seno de un espacio público nacional y después internacional sino a partir de una apropiación indígena de los sistemas de normas (legales) y de valores (simbólicos) de los protagonistas que dominan este espacio²⁵. Estos códigos de legitimación, tanto si emanan de una construcción estatal como no gubernamental de la indianidad, constituyen la base de negociación ideal y política a partir de la cual han debido redefinirse –bajo la forma de “sincretismo estratégico”²⁶– la alteridad y la territorialidad de las socie-

dades indígenas. La hibridación discursiva es pues una condición estructural de la expresión del movimiento indígena cuyas construcciones etnopolíticas beben ampliamente tanto de las fuentes de la retórica indigenista oficial (jurídica y administrativa) como de las del imaginario político (culturalista, comunitario y ecologista) de los diferentes componentes de la solidaridad no gubernamental²⁷.

Indigenismo oficial e indianidad genérica

Los grupos indígenas del Brasil, a pesar de la extrema variedad de las coordenadas sociales y simbólicas de los espacios que ocupan, encaminan todas sus reivindicaciones culturales y territoriales hacia las categorías de "comunidad" y de "tierra indígena" heredadas de las disposiciones del "Estatuto del Indio" de 1973 (más tarde de la Constitución de 1988)²⁸. Impuestas por el Estado y su administración indigenista, estas exdefiniciones han sido retomadas y reinterpretadas por un contradiscurso de legitimación que, desde entonces, establece la realidad social (reivindicaciones y movilizaciones) del "movimiento indígena" en la escena política nacional. Instrumento de una redivisión étnica y territorial al servicio del desarrollo amazónico (la FUNAI dependía del Ministerio del Interior hasta 1990), estas categorías han sido el objeto de un desplazamiento estratégico que las ha convertido en referentes de una indianidad genérica de resistencia basada en una experiencia común de expropiación y negación de la justicia. Así, la política de asignación identitaria y territorial del Estado se ha vuelto contra su propio autor bajo la forma de un discurso de afirmación étnica y de reivindicación legalista que se alimenta sin cesar de los disfuncionamientos y de la duplicidad del indigenismo oficial. Y es en gran parte el sistema de "puestos indígenas" de la FUNAI, ubicados en la mayoría de los territorios indígenas del país²⁹, el que ha constituido el crisol práctico de esta dialéctica de imposición y de vuelta al revés de las disposiciones del "Estatuto del Indio". Correa de transmisión del indigenismo oficial en el terreno, este sistema ha permitido inculcar sus categorías y retórica a un vasto conjunto de intermediarios indígenas (empleados o no) quienes, a partir de este aprendizaje y de su reinterpretación no-gubernamental (y a menudo de una escolarización misionera), constituirán más tarde el vivero de líderes locales y nacionales del movimiento indígena emergente³⁰.

En la Amazonía brasileña el régimen identitario y territorial del "Estatuto del Indio" se impuso a grupos con experiencias históricas cuya diversidad puede reducirse, esquemáticamente, a dos grandes tipos: por una parte aquellos grupos que no habían conocido más que contactos esporádicos o limitados con la "frontera" regional hasta el período del desarrollo amazónico de los años 70 (caso de los Yanomami, de los Waiãpi o de los Kayapó); por otra, los grupos sometidos, desde finales del siglo XIX, a la

expropiación de los comerciantes de productos forestales³¹, en competencia o no (Juruá-Purús), a partir de los años 1910-20, con la tutela oculta del SPI (alto Solimões) o con aquella, más tenaz, de las misiones católicas y evangélicas (alto Río Negro)³².

Sin embargo, a pesar de la diferencia de sus situaciones de contacto y de sus grados de transformación social, todas estas sociedades se han encontrado sometidas por el "Estatuto del Indio" a un mismo cambio de perspectiva en la legitimación de los espacios que ocupaban (convertidos en "tierras indígenas") y en la definición de las identidades colectivas que establecían en ellos (convertidas en "culturas" y en "comunidades indígenas"). Todas estas sociedades han sido forzadas a auto-objetivarse a través del prisma de una misma indianidad genérica y de una misma territorialidad abstracta definidas por el marco legal del Estado. Y este cambio de perspectiva se ha demostrado tan inédito para los grupos sometidos a la ley de los comerciantes ribereños (*patrões*) como para aquellos que aún estaban aislados o que eran semi-independientes. Lo era, evidentemente, para los segundos, que inscribían su identidad colectiva en espacios territoriales abiertos cuya ocupación se legitimaba en referencia a los tiempos de los orígenes y a los lugares de una geografía mítica³³. Pero lo fue también para los primeros, cuya sociedad y territorialidad se habían reconstruido en el seno de dominios forestales privados, constituidos por los *patrões* a partir del control de clientelas cautivas, y dentro de los cuales no tenían ninguna pertinencia el cierre espacial y las normas jurídicas (Greffray 1996: 128-130)³⁴.

La diferente situación de estos dos conjuntos de sociedades en relación al "Estatuto del Indio" de 1973 ha tenido más bien que ver con el grado de pericia intercultural que han podido movilizar sus miembros para dominar y desviar las disposiciones del Estatuto al servicio de un proyecto social y político propio. Así, la intervención de la FUNAI en las regiones amazónicas de contacto antiguo (Juruá-Purús, alto Solimões, alto Río Negro) rápidamente sirvió de blanco y de marco a los movimientos indígenas de reivindicación territorial, cada vez más organizados; movimientos que se rebelaban a la vez contra las formas de expoliación históricas propias de estas regiones y contra aquellas que instauraban las nuevas condiciones de ocupación económica de las mismas (al servicio de las cuales el "Estatuto del Indio" había sido precisamente promulgado)³⁵. Hoy, el mayor número de organizaciones indígenas (creadas entre 1984 y 1995) se cuentan entre estas "provincias" amazónicas: ocho para Juruá-Purús (Acre), cuatro para el alto Solimões y no menos de veintiocho para el alto Río Negro (Amazonas)³⁶. Los derechos territoriales de los grupos cuyo contacto no se intensificó hasta los años 70, han sido defendidos por intermediarios militantes (antropólogos, misioneros e indigenistas), antes de ser reivindicados por algunos líderes emblemáticos (años 80)³⁷ y finalmente por las organizaciones indígenas (años 90). De ese modo, después de las campañas de las ONG

indigenistas lanzadas a finales de los años 70 a propósito de las tierras kayapó, waiãpi y yanomami, surgieron sobre la escena política interétnica, a finales de los años 80, algunos líderes-símbolos tales como Payakã y Raoni (Kayapó), Davi Kopenawa (Yanomami) o Waiwai (Waiãpi), mientras que las organizaciones kayapó y waiãpi han sido creadas recientemente (1993-95) y que los Yanomami son todavía representados esencialmente por una ONG de solidaridad (la *Comissão Pró-Yanomami* de São Paulo).

Ya hemos visto cómo la emergencia de los movimientos étnicos en la Amazonía brasileña es ante todo atribuible a la ampliación de las intervenciones del Estado y al refuerzo de sus funciones en esta región. Debido a su política de desarrollo y a su reforma indigenista de los años 70, el Estado brasileño se ha vuelto un actor central en la construcción y movilización de identidades locales, tanto por la dinámica de expropiación territorial que ha suscitado como por las formas de reconocimiento legal conferidas a sus víctimas (constituidas en un archipiélago residual de "comunidades" y de "tierras indígenas" dentro del espacio nacional). Este proceso estatal de recalibración étnica y territorial al servicio de nuevas formas de ocupación económica no era realmente nuevo en la Amazonía. Se suponía que el SPI debía ocuparse de ello desde su fundación en 1910, sobre todo por intermedio de sus *Inspetorias regionais* del Amazonas y del Pará; pero sin duda alguna las políticas públicas de los años setenta lo volvieron a desplegar con una fuerza y amplitud inéditas.

En la Amazonía la presencia del SPI ha sido siempre bastante reducida³⁸. El número de "puestos indígenas" de su primera *Inspetoria regional*, que cubría tres estados actuales de la región Norte (Roraima, Amazonas y Acre), era de seis en 1913 (sobre un total de 26 en el país), alcanzando un máximo de diecinueve en 1930 (sobre 67), reduciéndose a once en 1945 (sobre 104), doce en 1954 (sobre 97) para volver a nueve en 1962 (sobre 111)³⁹. A modo de comparación, en estos últimos años había quince puestos de la FUNAI solo en territorio yanomami. Por otro lado, el SPI no ha legalizado en total más que nueve tierras indígenas en esta inmensa *Inspetoria*; tierras que por otro lado eran consideradas más como reservas de mano de obra que como verdaderas reservas territoriales (Oliveira 1983: 17-19). Su superficie total se elevaba a 5.113 hectáreas; las tierras indígenas de la región norte amazónica son hoy en día oficialmente estimadas en 165.467 km² (PR 1996: 12).

Reconocer la parte que tienen las políticas públicas de "desarrollo nacional" en la emergencia del movimiento indígena en la Amazonía brasileña no significa de ningún modo que su dinámica social y política se limite a la simple reutilización estratégica de los símbolos asignados por el indigenismo oficial. La etnicidad reivindicada nunca es reductible, aquí, a la etnicidad impuesta. A pesar de la violencia que sufren las sociedades indígenas por la anexión, las fuerzas para reconstruir sus referentes identitarios y territoriales a la luz de las exdefiniciones del Estado desarrollista

lo hacen siempre a partir de un proyecto social autónomo y dentro de una perspectiva simbólica que les es propia. Así, los marcos del indigenismo oficial son a la vez reproducidos y desviados por la dinámica misma de su reutilización. Es cierto que nos encontramos entonces frente a un desplazamiento táctico del discurso de la “etnificación” estatal, pero igualmente y sobre todo, frente a un adelanto político y cultural de sus pretensiones hegemónicas y asimiladoras.

El caso de los Waiãpi, entre otros, podría proporcionar aquí el ejemplo de este proceso. A partir del marco administrativo y legal impuesto, estos indígenas definieron y delimitaron ellos mismos el espacio territorial que deseaban se les reconociera y del cual querían expulsar a los buscadores de oro blancos (*garimpeiros*). Después consolidaron esta reconquista mediante una estrategia de explotación artesanal y autónoma de los parajes auríferos de la región; explotación que legitimaron en la escena político-mediática nacional e internacional a partir de un discurso milenarista sobre la creación mitológica del universo y la “podredumbre de la tierra” por la búsqueda de oro mecanizada de los *garimpeiros* (Tilkin-Gallois 1989, 1990, 1996). Por otro lado, esta fórmula etnopolítica con un fuerte componente cultural e identitario no es de ninguna manera patrimonio de los grupos más recientemente “contactados” puesto que se encuentra igualmente entre las etnias cuya experiencia histórica con los blancos es mucho más antigua (aun si los líderes emblemáticos surgidos de los primeros se han especializado más en ello que las organizaciones que representan a menudo a los segundos)⁴⁰.

Indigenismo no-gubernamental e hibridaciones etnopolíticas

La construcción de las relaciones de fuerza y de sentido que están en la base de la movilización del movimiento indígena en la Amazonía no se alimenta solo de ese cara a cara del Estado con las sociedades, convertidas en “comunidades indígenas” por la misma intervención y legislación de éste. Sin tomar en cuenta un tercer término—que lo vuelve de hecho posible—, el juego dialéctico entre políticas públicas y etnicidades políticas restaría incomprendible. El giro de las categorías indigenistas —el paso concreto de su imposición estatal a su apropiación indígena— está directamente ligado, en efecto, a la intervención de un “tercer-sector”, el de los actores del indigenismo no-gubernamental. Es gracias a las “alianzas” que han contraído con sus intermediarios militantes, a nivel regional y más tarde nacional e internacional, que los líderes indígenas amazónicos han podido adquirir progresivamente los instrumentos discursivos y los apoyos sociales necesarios para el desvío político y simbólico del indigenismo oficial. Es mediante su asociación político-pedagógica con los estratos sucesivos de este movimiento de solidaridad que los líderes han aprendido los referentes y las estrategias indispensables para la construcción de una “causa indíge-

na" dentro del espacio público a la vez local y global del desarrollo amazónico.

La primera fase de esta articulación de los indígenas con el tercer sector de las ONG es contemporánea al aumento en potencia de la intervención del Estado en la Amazonía, de la expansión de los intereses económicos que el Estado favoreció y de la reconstrucción del dispositivo indigenista que el mismo poder público asoció a esta expansión. Tomó forma bajo la iniciativa de los sectores progresistas de la Iglesia católica brasileña, inspirados al mismo tiempo por la tradición revisitada de los primeros evangelizadores (sobre todo jesuitas) y por la "teología de la liberación", en el espacio abierto por el Concilio Vaticano II (1962-1965) y la Conferencia Episcopal latinoamericana de Medellín (1968).

Ansioso de renovación pastoral y de solidaridad concreta con los indios (*encarnação evangelizadora*), este nuevo movimiento misionero creó las dos primeras asociaciones indigenistas no-gubernamentales del Brasil: la OPAN (*Operação Anchieta*), creada en 1969 (una organización de voluntarios laicos cercana a las poblaciones más marginadas, sobre todo indígenas), y el "Consejo indigenista misionero" (CIMI), creado en 1972 bajo la tutela de la Conferencia Episcopal Brasileña (CNBB), de la que se volvió un "organismo anexo" en 1977⁴¹. Apoyado por los voluntarios de la OPAN (sobre todo en la Amazonía), el CIMI (constituido al principio por una secretaría y un "equipo móvil") lanzó, a partir de 1973, una encuesta nacional sobre la situación de los indígenas acompañada de un aumento regional y nacional de "encuentros de estudio", "asambleas de la pastoral indigenista" (destinadas a institucionalizar sus secciones regionales), "asambleas de jefes indígenas" (15 reuniones entre 1974 y 1980)⁴² y otros "encuentros del CIMI". Esta proliferación de reuniones y debates en el seno del indigenismo misionero estaba centrada sobre todo en la cuestión de las "tierras indígenas" y en la "concienciación" de los indígenas en relación a las disposiciones del "Estatuto" de 1973 concebidas como "un arma para su defensa y para la reivindicación de sus derechos". La ejecución de esta "autopromoción indígena" debía desembocar, al final, en "una libre organización de los líderes indígenas para que pudieran, sin ninguna tutela, luchar por los derechos y los intereses reales de sus pueblos" y en la creación "de una federación indígena" (la dirección del CIMI se inspiraba entonces directamente, parece, de la experiencia de los movimientos indígenas colombiano y ecuatoriano)⁴³.

El dinamismo de los miembros del CIMI y el de sus "asambleas de jefes indígenas", progresivamente extendidas al conjunto del país, estuvieron en el origen de la virulencia política y la visibilidad mediática remarcables de las luchas indígenas de la segunda mitad de los años 70; luchas en las cuales los grupos amazónicos no tardaron en tomar un papel protagonista. En septiembre de 1977 tuvo lugar la primera "asamblea de la pastoral indigenista" de la sección regional norte del CIMI (estados de Rondônia,

Acre, Amazonas y Roraima) y 1979 fue declarado "Año de lucha por la demarcación de las tierras indígenas en Amazonía"⁴⁴. En 1980, en una lista de 16 zonas de conflictos mayores censados por un boletín del CIMI bajo el título "Los frentes de batalla", nueve concernían ya a la Amazonía⁴⁵. En 1978-79 los conflictos más duros habían tenido lugar en el sur (Guarani y Kaingang), en el noreste (Xocó, Kariri, Tupiniquim) y en el Brasil central (Xavante).

La pedagogía política del CIMI en torno al "Estatuto del Indio" y su apoyo logístico a las reuniones de los líderes indígenas establecieron, a lo largo de este período, los cimientos históricos del movimiento indígena en el Brasil. Este "contra-indigenismo" misionero constituyó, además, un fermento ideológico y político capital para la emergencia de una "causa indígena" a nivel nacional durante el período más duro de la dictadura militar brasileña y de su indigenismo de "seguridad nacional" ("Acto Institucional 5" de 1968 y dirección de la FUNAI por militares en 1970-79). La movilización civil en favor de los indígenas, al principio esencialmente restringida a los círculos académicos⁴⁶, acrecentó de esta manera su base social y política en la medida en que se desarrollaban las luchas indígenas apoyadas por el CIMI y en función de su impacto sobre la prensa.

Este proceso culminó, a finales de los años setenta, debido a un movimiento nacional de protesta contra el decreto de "emancipación" forzada de los indígenas elaborado por el gobierno del general Geisel. Esta movilización, lanzada a finales de 1976, a partir del anuncio de este proyecto legislativo, alcanzó su máximo apogeo en 1978, en la víspera de su promulgación, dentro de una efervescencia política y mediática pro-indígena sin precedentes en el Brasil⁴⁷. Su remarcable amplitud marcó la conjunción del naciente movimiento indígena con los sectores intelectuales más comprometidos con la resistencia a la dictadura militar declinante, como los abogados, los periodistas y los universitarios⁴⁸, cuyas "relaciones internacionales" (asociaciones indigenistas, sociedades eruditas, instituciones profesionales) fueron igualmente puestas al servicio de la causa.

Ante la amplitud inesperada de esta movilización, el gobierno acabó por aplazar su proyecto de "emancipación" en diciembre de 1978⁴⁹. El movimiento se estructuró entonces en una treintena de asociaciones pro-indígenas activas en todo el país – *as Entidades civis de apoio ao Índio* – cuyo objetivo fue la supervisión de la política indigenista oficial⁵⁰. Estas organizaciones constituyen, desde entonces, un actor político determinante (y en competencia con el CIMI) al lado del movimiento indígena brasileño. Convertidas en "ONG", hoy son 26 (excluyendo esta vez las asociaciones misioneras)⁵¹, la mayoría especializadas en una región, un grupo y/o un tipo de intervención: educación, ecología, salud o documentación política (ISA 1996: 94). La multiplicación de la acción pionera del CIMI a través de la aparición de esta red nacional de organizaciones de solidaridad, constituyó, sin discusión, una etapa decisiva en la consolidación del movimiento indígena en el

Brasil, que ha podido, de esta manera, reforzar el valor social de sus reivindicaciones y ampliar el alcance de sus retransmisiones políticas nacionales (y, hasta cierto punto, internacionales)⁵².

Menos de dos años después de la cancelación del proyecto de “emancipación”, nació, fuera de la dinámica de las asambleas del CIMI, la primera organización indígena nacional, la *União das Nações Indígenas* (UNIND). La iniciativa de esta creación fue tomada inicialmente en abril de 1980 en Brasilia por parte de un pequeño grupo de estudiantes indígenas originarios del Mato Grosso (Terena, Xavante, Bororo) y de Bahía (Pataxó y Tuxá). En junio, la UNIND sufría una “refundación” (bajo las iniciales UNI), causada por un grupo de líderes terena en una asamblea celebrada en Campo Grande (Mato Grosso)⁵³, antes de ser ratificada por la decimocuarta “asamblea de jefes indígenas” del CIMI, y después presentada durante una conferencia pública (“Creación de la Federación Indígena Brasileña”) en la que participaba un representante de la Federación Shuar (CEDI 1981: 38-39)⁵⁴.

Desde su formación, la UNI sufrió una oposición decidida de la FUNAI y del Ministerio del Interior, instigados por el *Serviço Nacional de Informação* (seguridad militar), y sus representantes fueron el blanco de las más variadas tentativas de intimidación⁵⁵. Estas operaciones, que persistieron o se mudaron en ofertas del trabajo, no fueron suficientes para cortar las capacidades de movilización de la organización (asambleas locales, regionales y nacionales)⁵⁶, ni para bloquear el desarrollo de su presencia en la escena política y mediática nacional. Así, a pesar de su carácter informal y de su inestabilidad (nunca fue institucionalizada, ni tan siquiera oficializada), a pesar de sus disensiones internas (de rivalidades a traiciones, de presidencias a coordinaciones) y de su dependencia logística con las ONG indigenistas⁵⁷, la UNI y sus líderes (sobre todo Marcos Terena, Alvaro Tukano, Lino Miranda y después Ailton Krenak) aseguraron eficazmente la representación político-simbólica de la indianidad genérica durante el proceso de democratización que condujo a la Constitución de 1988 (Ricardo 1996b: 91). Pero no lo hicieron solos. Varios “líderes emblemáticos” también aportaron, al lado o fuera de la UNI, una contribución decisiva al desarrollo de la “causa indígena” durante este período, como Mário Juruna (Xavante) –del cuarto Tribunal Russell (1980) a la diputación (1982-1985)–, o Raoni (Kayapó) durante el proceso constitucional (1985-1988).

A partir de 1988, la nueva Constitución modificó considerablemente las reglas del juego político interétnico reconociendo las “comunidades” y las “organizaciones indígenas” como partes legítimas para defender en justicia sus derechos e intereses, bajo la supervisión del ministerio público pero fuera de la tutela de la FUNAI (artículo 232). Se asistió entonces, después de la batalla constitucional⁵⁸, a una supresión progresiva de la UNI, que se había vuelto demasiado genérica e informal, en beneficio de una proliferación de organizaciones locales, que disponían de estatutos registrados, de

directivas electas y de cuentas bancarias limpias. Esta dinámica había comenzado ya tímidamente en la Amazonía antes de la nueva Constitución, con la creación del “Consejo tikuna” (alto Solimões) y de otras siete asociaciones indígenas entre 1984 y 1987 (alto Solimões y alto Río Negro). Pero se desarrolló realmente después de 1988. En 1991, el número de organizaciones indígenas amazónicas había pasado ya a 29 (sobre 48 para todo el país) y se contaban unas 71 en 1996 (para un total nacional de 109)⁵⁹. Estas organizaciones son en su mayoría locales (pueblo[s], cuenca de un río) o regionales (UNI-Acre, Consejo Indígena de Roraima-CIR, Federación de Organizaciones Indígenas del Río Negro-FOIRN). A menudo también se constituyen en referencia a un “pueblo indígena” o a una categoría profesional (agentes de salud, profesores, estudiantes, colectores del látex, etc.) en el interior de una etnia. Se cuenta también con algunas asociaciones de “mujeres indígenas”. Una estructura de coordinación –la COIAB (*Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira*)– fue creada en 1989 para servirles de marco federador. Esta coordinación suscitará, en abril de 1992, la formación de una nueva representación indígena nacional⁶⁰ –el CAPOIB (*Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil*)– que no llegó a ser realmente operacional, con la ayuda del CMI, hasta abril de 1995, dentro de la campaña conducida contra el decreto del gobierno de Cardoso sobre la demarcación de las tierras indígenas (ISA 1996: 95-99).

Las primeras organizaciones indígenas de los años 80 se constituyeron para hacer valer, frente a un Estado tutor siempre deficiente o abusivo, las reivindicaciones territoriales, sanitarias, educativas y económicas de los grupos de las cuales emanaron. Las de los años 90 parece que se forman más bien para captar y gestionar financiamientos externos buscando compensar los servicios de un indigenismo oficial hoy reducido a su más mínima expresión. Estos fondos, proporcionados por ONG del norte y, cada vez más, por agencias de cooperación bilaterales y multilaterales, eran habitualmente canalizados por las ONG de solidaridad locales. En este sentido, estas nuevas asociaciones indígenas tienden a convertirse en organizaciones de servicio y de “etnodesarrollo” más que en organizaciones de reivindicación política (Ricardo 1996b: 92). Es posible además que un aumento reciente del ritmo de su creación esté relacionado con este cambio: de las 47 organizaciones amazónicas cuya fecha de fundación se conoce (de 71), nueve fueron creadas en 1988-89, diez en 1990-1991, nueve en 1992-93 y diecisiete en 1994-1995. Evoquemos aquí el caso de los Waiãpi, que parece ilustrar perfectamente este fenómeno. En agosto de 1994 estos indígenas crearon un “consejo de aldeas waiãpi” (APINA). El antropólogo que es el asesor define así los resortes de esta creación: “/(...)/ como muchas otras asociaciones indígenas, el APINA surgió por intereses más pragmáticos que directamente políticos. La preocupación de los Waiãpi era sobre todo procurarse formas directas de captación de recursos y de servicios básicos

que no serían más ‘de la FUNAI’ o controladas por otras instituciones que trabajan en la región” (Tilkin-Gallois 1996: 268).

Este paso de la acción reivindicativa hacia el esfuerzo por sustituir los servicios indigenistas oficiales, que parece característico de las “nuevas organizaciones indígenas”, no se puede atribuir solamente a ellas mismas. Las ONG indigenistas, de hecho, les precedieron ampliamente en este camino, ofreciendo un modelo y un “apoyo” a sus iniciativas. La APINA nació así en el marco de la muy eficaz ayuda político-logística aportada por el *Centro de Trabalho Indigenista* (CTI, São Paulo) a las demandas e iniciativas waiãpi bajo la forma de un complejo conjunto de “proyectos” apoyados por varios financiamientos internacionales –la regla hoy en día para todas las ONG pro-indígenas⁶¹. Desde 1992, el CTI instaló con los Waiãpi un programa “ecológico” de lavado del oro, inicialmente con la ayuda de la Secretaría brasileña del medio ambiente (SEMAM) y después, desde 1993-94, con la de la Comisión Europea (Tilkin- Gallois 1996, CTI 1997)⁶². En 1994-96 los Waiãpi realizaron la demarcación de sus tierras basándose en un contrato de cooperación firmado por el CTI con la GTZ (agencia de cooperación del gobierno alemán)⁶³. Para compensar el sistema educativo local corrompido por el clientelismo, el CTI también promueve la formación de los profesores waiãpi con los fondos del Ministerio de Educación (MEC), de la *Rainforest Foundation* de Noruega y de NORAD (agencia de la cooperación noruega) (Kahn 1996, CTI 1997)⁶⁴.

El impulso político y el apoyo logístico aportado al movimiento indígena por la red de militantes no-gubernamentales (misioneros o laicos) han permitido, hasta cierto punto, paliar su desventaja estructural: la debilidad demográfica y la dispersión geográfica de las sociedades que representa. Esta ayuda externa le ha dado los medios para frenar y, a menudo, frustrar las presiones ejercidas en común por el Estado, las autoridades locales y los intereses privados sobre las tierras indígenas y sus recursos naturales. Pero, obviamente, el papel del indigenismo no-gubernamental no se reduce, en este contexto, al de una simple fuerza auxiliar. Su incidencia es también decisiva –como espejo identitario y horizonte ideológico– en el corazón mismo de los procesos de reflexividad cultural y de hibridación discursiva a partir de los cuales la movilización indígena construye su legitimidad⁶⁵. Si el discurso de los líderes indígenas moviliza recursos simbólicos propios (mítico-históricos, rituales y cosmológicos), solo puede hacerles alcanzar el estatuto de emblemas etnopolíticos a través del prisma del imaginario indigenista militante (integridad cultural, solidaridad comunal, “eco-espiritualidad”)⁶⁶. (Lo que no le impide, en sentido inverso, reelaborar las referencias del repertorio reivindicativo no-gubernamental a partir de su lógica cultural específica⁶⁷). Las demandas indígenas se encuentran pues generalmente acompañadas de importaciones discursivas que muestran, esencialmente, una combinación de tres grandes registros de legitimación (identitaria, político-ética y ecológica) resultado de los valores del indigenismo univer-

sitario, religioso y asociativo. De manera que, aunque debe su movilización y su perfil legalista al contexto de la tutela estatal, frente a la desaprobación que esta provoca y a la negligencia de su ejercicio, el movimiento indígena solo conquista su reconocimiento social gracias a una apropiación (más o menos compleja y más o menos consciente) del universo ideológico de sus aliados no-gubernamentales.

El primero de estos registros prestados fue constituido a partir de la difusión social de los trabajos sobre el contacto interétnico y la etnicidad que dominaron la antropología brasileña desde los años 60. Las enseñanzas de R. Cardoso de Oliveira ejercieron una influencia particular en la formación del movimiento pro-indígena de los años 1970, ya fuera misional o laico⁶⁸. Esta influencia se amplió además al indigenismo oficial, por la presencia de sus discípulos y colegas de la universidad de Brasilia en el "Consejo indigenista" de la FUNAI, pero, especialmente, gracias a los "cursos de indigenismo" que regularmente impartieron a los futuros "jefes de puesto" de esta institución⁶⁹. El segundo de estos registros se formó, en la misma época, a partir del discurso de denuncia de los latifundios, de la exclusión social y de las ilegalidades del Estado procedentes a la vez de la Iglesia católica progresista –con su fuerte dimensión comunitarista– y de los militantes de izquierda procedentes de organizaciones profesionales y sindicales, de partidos políticos y de movimientos sociales "alternativos"⁷⁰. La importación de estos referentes discursivos a la expresión política indígena y su articulación con las fuerzas de apoyo no-gubernamentales del movimiento indígena parecen clásicas en América latina (Lebot 1994).

El tercero de estos registros se formó a finales de los años 1980, a partir de la mediatización mundial de las cuestiones del medio ambiente global (efecto invernadero y selva tropical, biodiversidad y desarrollo sostenible); mediatización que consagró la aparición de una nueva cosmología "ecogestora" de la que los indios y la Amazonía, símbolos clásicos del estado de naturaleza original, proporcionaron la garantía emblemática. La época también estuvo marcada por una muy fuerte expansión de las ONG (en particular ecologistas), de un refuerzo considerable de su peso en la escena del desarrollo internacional y de un aumento del reconocimiento político de los "pueblos autóctonos" por parte de las organizaciones multilaterales (agencias de las Naciones Unidas y Unión Europea)⁷¹. Esta conjunción de factores propulsó, en algunos años, lo "ecológicamente sostenible" al rango de lengua vehicular del desarrollo y del repertorio de legitimación dominante de los actores políticos locales. También abrió un nuevo espacio institucional y económico transnacional –el universo del "desarrollo local"– formado por la conjunción de las intervenciones y financiamientos proporcionados por las ONG, las organizaciones multilaterales, las agencias de cooperación bilaterales, las administraciones ambientalistas y las empresas "verdes".

Este nuevo contexto modificó considerablemente el discurso y las prácticas de las ONG que trabajaban con los indios de la Amazonía. La deno-

minación de las más recientes (1989/1995) atestigua de este cambio de rumbo: *Instituto de Antropologia e Meio Ambiente, Associação Vida e Ambiente, Programa Pobreza e Meio Ambiente*⁷². Incluso las más antiguas, asociadas al movimiento de democratización de los años 1970, no han dejado por ello de asimilar estas exigencias cambiando su orientación legalista de izquierdas por el “etnodesarrollo sostenible” (como el sector indigenista del *Centro Ecumênico de Documentação e Informação-CEDI* de São Paulo convertido en *Instituto SocioAmbienta-ISA*) o cambiando simplemente de nombre (como la *OPAN- Operação Anchieta* convertida en *Operação antes também Amazonia Nativa*)⁷³. Hoy, estas ONG intervienen cada vez más como sustitutas del indigenismo oficial (demarcaciones territoriales, ayuda médica, servicios educativos) y para apoyar los proyectos económicos indígenas (“alternativos”, “comunitarios”, “sostenibles”). Todas son en gran parte dependientes de los financiamientos internacionales, hasta hace poco más bien no-gubernamentales, pero que, desde los años 90, tienen generalmente un origen gubernamental, bilateral y/o multilateral. Muchas también dependen cada vez más de los créditos públicos nacionales (locales o federales). Sus proveedores de fondos privilegian en general las intervenciones de desarrollo local “sostenible” o los proyectos territoriales, médicos o educativos dotados de importantes componentes ambientalistas⁷⁴.

El movimiento indígena, confrontado a los nuevos parámetros ideológicos y logísticos impuestos por la acción de sus aliados no-gubernamentales, no tardó en incorporarlos a su propia dinámica. Así, los grandes temas del ecologismo amazónico encontraron rápidamente su lugar en el discurso político de los líderes indígenas según modalidades variables en función de su experiencia de contacto y de su formación (o según los contextos de enunciación), en una amplia gama que va desde la manipulación de estereotipos *new age* sobre la naturaleza y la madre Tierra hasta síntesis “ecochamánicas” complejas. Este proceso de reinención “ecologizada” de las diferencias culturales se manifiesta hoy prácticamente en todas las demandas territoriales e identitarias amazónicas, sin que por ello se hayan eliminado capas discursivas de una más vieja inspiración (legalistas, culturalistas, “izquierdistas”).

Esta dinámica ha permitido, desde finales de los años 80, multiplicar la audiencia del movimiento indígena brasileño en proporciones hasta entonces inéditas. Regional de 1974 a 1977 (de la primera “asamblea de líderes” al proyecto de “emancipación”), nacional de 1978 a 1988 (de la “emancipación” diferida a la nueva Constitución), este movimiento ha ganado después, en su vertiente ecologista y amazónica, una dimensión internacional que será consagrada por la “Cumbre de la tierra” de Río de Janeiro (1992). Frente a un indigenismo oficial moribundo, hoy los grupos indígenas buscan cada vez más los medios que les permitan tanto su autonomía económica como su afirmación política en el campo institucional, a la vez local y global, del “desarrollo sostenible”. De ahí la tendencia generalizada

a la creación de ONG indígenas como mónadas identitarias directamente articuladas a las redes políticas y financieras de este nuevo espacio donde se enredan inextricablemente dominio no-gubernamental, sector público, cooperación bilateral y ayuda multilateral.

Etnicidad, ecologismo y ciudadanía

Para comprender mejor los mecanismos político-simbólicos y los intereses socioeconómicos que son la base de la “ecologización” y de la globalización actual del movimiento indígena en la Amazonía brasileña, intentaremos concluir precisando algunos de sus aspectos fundamentales. Para hacerlo, recurriremos al ejemplo de los Kayapó que son, desde hace una década, la innegable estrella mediática y política de esta dinámica. Esta opción tendrá la ventaja (y los límites) de resaltar ciertos procesos que, aunque se puedan observar en otros grupos amazónicos, a veces presentan menor complejidad o intensidad.

Cosmologías locales y ecopolítica global

El modelo de penetración económica de la Amazonía de los años 60-70 asoció a gran escala inversiones públicas y capitales multinacionales. De esta manera, se abrió el camino a la mundialización de los problemas regionales en materia de minorías y de medio ambiente que se desarrollará durante las décadas siguientes (Fisher 1994: 226-28). La “cuestión indígena” amazónica se formó así en una arena política y mediática que, esencialmente nacional al inicio (indigenismo militar y oposición democrática), se convirtió rápidamente en transnacional (indigenismo no-gubernamental y “desarrollo sostenible”). Inmersos en ese contexto, los líderes indígenas tuvieron que aprender a traducir las demandas de sus grupos a través de las figuras impuestas de un indigenismo culturalmente audible y políticamente eficaz en una doble escena: una escena local, en donde todavía prevalece el discurso legalista (ciudadanía y derechos colectivos), y una escena global, donde reina especialmente el imaginario etno-ecologista (conocimientos naturalistas y “eco-misticismo”).

Esta “indianidad de compromiso” y su discurso heterogéneo constituyen hoy, por dependientes que sean, los únicos instrumentos políticos y simbólicos a mano que tienen los grupos indígenas para legitimar su existencia social dentro de un espacio nacional que los excluye desde su instauración y frente al cual no tenían otra opción que la guerra, la rebelión milenarista o la asimilación individual. En este sentido, lejos de traducir una crispación particularista, estas identidades híbridas reflejan más bien una “etnicidad de abertura” que, si bien invoca una cierta especificidad histórica y cultural, vehicula principalmente una voluntad de participa-

ción política, social y económica en la modernidad⁷⁵. Se debe agregar también que la sempiterna cuestión de la autenticidad de tales (re)elaboraciones –que son, obviamente, sea cual sea su grado de sofisticación, tan instrumentalizadas como inconscientes y tan construidas como subjetivas– no es más que un falso debate. ¿Cómo sus autores podrían, de hecho, no ser para nada tributarios del imaginario que ponen a su disposición en su búsqueda de legitimación (Bayart 1996: 164-66)? ¿Y cómo no ver que lejos de reducirse a recreaciones alienantes de sí mismos a la imagen que de ellos tienen los otros, constituyen, al contrario, los medios de reproducción de un espacio cultural diferenciado dentro de una globalización que se ha convertido en una realidad irreversible de su existencia (Sahlins 1993: 20-21)?⁷⁶

Sin embargo, si estas nuevas identidades étnicas son políticamente necesarias para garantizar el reconocimiento social de los indígenas –y así la permanencia de sus colectividades– no son culturalmente suficientes para explicar las sociedades que las reivindican. En general producidas y vehiculadas por una “vanguardia” de líderes indígenas, éstas no son tanto el resumen de los universos simbólicos de donde emanan como las pantallas identitarias que utilizan para su reivindicación. Inversamente, dependen, para poder retornar a sus sociedades de origen, de traducciones elaboradas que las vuelven a la vez comprensibles y legítimas a los ojos de las poblaciones “de base”, generalmente monolingües y poco familiarizadas con la escena política interétnica. Así, la visibilidad mediática de estas construcciones identitarias no debe hacernos olvidar ni la lógica simbólica de la cual proceden dentro de cada sociedad ni las mediaciones culturales necesarias para que susciten la adhesión.

Para ilustrar brevemente este juego dialéctico entre etnicidad genérica y tradición específica, y entre *leaders* y *commoners*, evocaremos brevemente un acontecimiento capital de la etnopolítica ecologista de los años 80 en la Amazonía brasileña: la reunión de Altamira, organizada en febrero de 1989 en el estado de Pará por los Kayapó contra el proyecto de construcción de una serie de diques en el Río Xingú. Estos diques amenazaban con sumergir una parte de su territorio y el de otros grupos indígenas del área. Proyectados por una compañía pública (*Eletronorte*), debían construirse gracias a un préstamo del Banco Mundial⁷⁷. El encuentro reunió a unos quinientos Kayapó y a un centenar de invitados de cuarenta etnias diferentes. Los participantes no indígenas –periodistas, cineastas, fotógrafos, representantes de varias ONG (indigenistas, ecologistas, humanitarias), políticos locales y extranjeros, representantes de varias administraciones brasileñas⁷⁸– eran casi tan numerosos como los indígenas (400 personas aproximadamente).

Durante cinco días, las protestas y reivindicaciones de los líderes kayapó (declaraciones en tribuna y conferencias de prensa) fueron formuladas (en portugués), y mundialmente televisadas, en los términos de un

discurso culturalista y ecologista que funcionaba como esperanto político destinado a sus diferentes oyentes, a saber, otros indígenas y blancos. Sin embargo, como contrapunto a estos intercambios interculturales y bajo la exotización mediática del encuentro, estos mismos líderes no dejaron de trabajar (en su lengua) para la realización de un rito colectivo que daba sentido al encuentro para la mayoría de los Kayapó presentes, casi exclusivamente monolingües, y que hizo así posible su movilización activa en este acontecimiento político-identitario. La opción de este rito no era, evidentemente, indiferente. Tenía que ver con la “ceremonia del maíz nuevo” (*Baridjumoko*), que, entre estos indígenas, construye y renueva la interdependencia cosmológica armoniosa entre la producción de la socialidad humana (por la iniciación masculina y femenina) y la apropiación del medio natural (por la horticultura de la selva). Además, el campamento donde los Kayapó vivieron en Altamira había sido establecido como una réplica de una de sus aldeas, la fecha del acontecimiento había sido escogida según su calendario ceremonial y el rito seleccionado es el único que sus quince comunidades (aproximadamente 4.000 personas) celebran al mismo tiempo⁷⁹.

La realización de la “ceremonia del maíz nuevo” asumió así para estos indígenas, frente a sus interlocutores blancos, la forma de un manifiesto socio-ecológico en acción⁸⁰; manifiesto cuyas premisas simbólicas tomaron el sentido contrario exacto de la percepción que tenían del proyecto hidroeléctrico, a saber, un dispositivo de extracción sobre el medio natural que debía conducir a su destrucción social. Haciendo posible la aparición de este neo-ritual, la creatividad política y simbólica de los líderes kayapó permitió al grupo expresar colectivamente su oposición a los diques de la compañía *Eletronorte* en los términos culturales que eran comprensibles para todos y directamente apropiados al tipo de amenaza que pesaba sobre su territorio. Al contrario, es articulando la ritualización de esta ecología cosmológica (en kayapó) con la expresión política de su etnicidad ecologista (en portugués) que estos líderes consiguieron dar al encuentro de Altamira su impacto mediático mundial y, por lo tanto, su notable eficacia estratégica (el préstamo del Banco Mundial fue suspendido).

“Eco-etnicidad” y ciudadanía

Lejos de disociar etnicidad y tradición, los grupos amazónicos elaboran sus nuevos discursos identitarios a partir de una dialéctica compleja entre la reinterpretación cosmológica de los efectos del desarrollo y la auto-objetivación cultural a través del prisma de las categorías indigenistas (oficiales y no-gubernamentales). Podemos encontrar *mutatis-mutandis* una tentativa de síntesis similar en sus estrategias económicas. Ésta, sin embargo, toma la forma de una paradoja cuyos intereses, equilibrio y resultado son mucho más inciertos. Por un lado, se esfuerzan por conciliar su viejo modelo

productivo con una intensificación (ecológicamente depredadora) de su acceso al mercado y, por otro lado, de asociar su búsqueda de ganancias comerciales (socialmente desestabilizadora) a un proyecto de reproducción cultural "tradicionalista". Volvamos a la historia reciente de los Kayapó para ilustrar esta doble paradoja.

La mayoría de estos indígenas mantiene actividades de subsistencia tradicionales (horticultura de tala y quema, caza, pesca y recolección) así como una concepción de la interdependencia entre sociedad y medio natural que oponen al comportamiento depredador del blanco en los términos simbólicos evocados a propósito de la reunión de Altamira (Turner 1993b, 2000)⁸¹. Esto no ha evitado que un número de jóvenes líderes kayapó escolarizados en los años 70 (entre ellos Payakã, que será el principal coordinador de la reunión de Altamira) negociara ilegalmente, durante la década siguiente, concesiones de lavado de oro y explotación forestal en las tierras de sus grupos⁸². Estos contratos fueron firmados inicialmente para conquistar cierta autonomía frente a la supervisión de la FUNAI, pero, también, para beneficiarse de las invasiones territoriales que ya no se podían impedir en el estado de las relaciones de fuerza de la época. Después de eso, los contratos facilitaron el camino a una corrupción personal a gran escala, causando graves desigualdades sociales dentro de las colectividades en cuyo nombre habían sido suscritos y un expolio de los recursos de sus territorios que provocó serias degradaciones ecológicas (la contaminación de los ríos por el mercurio y la deforestación generalizada) (Turner *loc.cit.*). Sin embargo, a pesar (y, en parte, a causa) de su enriquecimiento espectacular y de sus abusos financieros, estos líderes jugaron un papel decisivo como mediadores interétnicos en la dinámica de emancipación política y reconquista territorial que conoció su grupo a lo largo de este período reciente de su historia. De la misma manera que los beneficios extraídos de sus contratos depredadores apoyaron, a pesar de (y por) su dilapidación ostentatoria y clientelista, las iniciativas esenciales de la ofensiva etnopolítica kayapó en la escena local y nacional. Estos fondos contribuyeron así a su estrategia de reafirmación cultural (encuentros intercomunitarios, escuelas bilingües, documentación de video), a su toma del control de las infraestructuras de la FUNAI en su territorio (puestos, dispensarios, sistemas de radio, transportes fluviales, de tierra y aire, vigilancia territorial) así como a su brillante actividad de *lobbying* político-mediático frente a las autoridades políticas brasileñas, en particular durante el proceso constitucional (Turner 1993a y b).

Esta estrategia paradójica, que juega constantemente a una especie de "resistencia mimética" (Augé 1989), entre alteridad negociada y continuidad cultural, entre territorialidad comunitaria y lógica comercial, se ha demostrado tan eficaz a nivel territorial como a nivel político. Los Kayapó han obtenido la legalización de una reserva territorial de 100.000 km² (mayor que la superficie de Portugal), varios de sus jefes han sido elegidos

en los concejos municipales de las localidades cercanas a su territorio, su movilización en el parlamento brasileño tuvo un impacto decisivo en la formulación progresista de los derechos indígenas en la Constitución de 1988 y son actualmente el grupo indígena más autónomo y más famoso del Brasil⁸³.

Este resultado ejemplar no debe sin embargo enmascarar la gravedad de su coste social y ecológico a nivel local. Las desigualdades económicas y la degradación de los recursos tomaron tales proporciones en las aldeas kayapó que terminaron provocando, a finales de 1994, una verdadera rebelión contra los líderes corruptos de los años 80; levantamiento conducido por una nueva generación de jóvenes kayapó asociados a los antiguos jefes tradicionales (Turner 1995a, 2000)⁸⁴. Esta "revolución kayapó", apoyada por una demanda legal del Ministerio Público, provocó la cancelación de la concesiones mineras y forestales ilegales en las tierras del grupo, a pesar de las tentativas de chantaje de los políticos y de los comerciantes locales. En enero de 1995 la medida entró en vigor en el conjunto del territorio kayapó, a excepción de algunos lugares periféricos, constituidos a menudo en feudos personales de los líderes destituidos, donde el lavado de oro y la tala de madera continúan a pequeña escala (Turner 2000).

El cuestionamiento de los contratos mineros y forestales conduce hoy a los Kayapó hacia nuevas opciones económicas al mismo tiempo "políticamente correctas" y "socio-ecológicamente sostenibles". Su participación en proyectos de etnodesarrollo y la búsqueda de los fondos de ayuda necesarios⁸⁵ les han llevado recientemente, como a otros grupos, a dotarse de asociaciones legalizadas. Estas asociaciones son tres. La primera, la *Associação Iprenre*, ha sido creada en 1993 por los Kayapó del Xingú que, no habiéndose beneficiado de las ganancias mineras y forestales de los años 80, han precedido a los otros grupos kayapó en el movimiento de las ONG indígenas⁸⁶. Esta asociación administra un centro audiovisual equipado con bienes cedidos por una empresa japonesa (Panasonic). En 1995 ha emprendido la construcción de un centro de ecoturismo (financiado por las ganancias de un depósito y el alquiler de tierras para el ganado) y tiene por objetivo emprender proyectos de desarrollo sostenible (agricultura, productos del bosque). La segunda organización kayapó (*Associação Bep-Noi*) ha sido fundada por los Kayapó-Xikrín del Cateté en 1995. Tiene como primer objetivo gestionar un proyecto de explotación forestal "alternativo" para cerrar un período largo de contratos ilícitos y devastadores con los comerciantes de madera locales. La *Associação Bep-Noi* cuenta, para ello, con la ayuda técnica y legal del *Instituto Socio Ambiental*, una ONG de São Paulo (Giannini 1996)⁸⁷. Sus estatutos indican que se propone promover otros "acuerdos y proyectos con las instituciones nacionales e internacionales, gubernamentales y no-gubernamentales" (ISA 1996: 396). La tercera organización kayapó (*Pukatoti Associação Kamokore*) también ha sido fundada en 1995, este vez por los Kayapó del estado de Pará (los "rebeldes" de 1994).

Sus proyectos también se orientan hacia el desarrollo sostenible (agricultura, productos de la selva, lavado de oro no contaminante) y el ecoturismo. Esta organización se beneficiará, además, de las ganancias de la venta por subasta de las cortezas del árbol de la caoba tomadas durante la expulsión de los silvicultores de las tierras del grupo. Solo añadir que, poco antes de la aparición de estas asociaciones, otros grupos kayapó habían creado ya pequeñas compañías de ecodesarrollo (explotación del aceite de la nuez del Brasil) en asociación con la compañía inglesa de cosmética The Body Shop (la *A'ukre Trading Company* –presidida durante un tiempo por Payakā– y la *Pukanu Trading Company*)⁸⁸.

Este panorama, inevitablemente resumido, permite sin embargo apreciar las capacidades de adaptación económica de los diversos grupos y facciones kayapó, los cuales, para garantizar su reproducción social y su autonomía política en un nuevo contexto comercial, han jugado con todas las opciones estratégicas disponibles: del expolio ecológico al desarrollo sostenible –en versión asociativa o gerencial, nacional y/o internacional– pasando por el reciclaje de algunos fondos públicos⁸⁹. Este proceso que les ha permitido retomar la iniciativa es tanto más importante si se compara con la situación de subordinación a la que fue mantenido este grupo por la administración indigenista hasta los años 70 (Turner 1991a). Sin embargo, de la misma manera que se deben moderar los éxitos kayapó de los años 80 por sus costes sociales y ecológicos, es importante resituar la orientación reciente de esta etnia hacia el desarrollo sostenible en el contexto de sus límites económicos y políticos. El modelo de las asociaciones-empresas kayapó de los años 90 manifiesta, de hecho, un cierto número de problemas (comunes, parece ser, al fenómeno de las “nuevas organizaciones indígenas” en su conjunto).

Nos podemos preguntar de entrada por la disparidad a nivel de rendimiento que sus proyectos económicos ofrecen frente a los considerables beneficios de las explotaciones mineras y forestales ilegales. El entusiasmo actual por los proyectos “sostenibles” se podría agotar rápidamente si no fueran capaces de responder a las aspiraciones financieras de la generación emergente (menos de treinta años) que apoya por ahora estas iniciativas. El retorno al pillaje de los recursos comunes sería entonces incontenible, con las consecuencias económicas y sociales que se pueden imaginar después de la evaporación de estas rentas naturales. También nos podemos preguntar por las nuevas formas de multidependencia (nacionales e internacionales, no-gubernamentales y gubernamentales) que induce el montaje financiero y comercial *offshore* de la mayoría de estas “eco-iniciativas”. En efecto, el riesgo de que terminen por fomentar la formación de enclaves económicos subvencionados, situados al margen del mercado real y sometidos al clientelismo de las organizaciones (indigenistas o indígenas) redistribuidoras de los fondos de las ayudas, no es insignificante. En esta perspectiva, la palma, en lo que a neopaternalismo se refiere, se la lleva la compañía The

Body Shop, cliente y única inversionista de las "trading companies" kayapó, que ejerce un control total de sus actividades mantenidas a golpe de "préstamos" y otras "donaciones" para poder sacar una considerable ganancia de "eco-exotismo" publicitario⁹⁰.

Pero el aspecto más preocupante de esta orientación hacia el etnodesarrollo multisubvencionado es indudablemente que acentúa una disolución creciente de las responsabilidades legales del Estado en lo que concierne a los servicios públicos debidos a las comunidades indígenas: la FUNAI ya no asegura ningún tipo de asistencia a los Kayapó desde 1990. Esta tendencia a la retirada del indigenismo oficial hace temer que el gobierno brasileño se aproveche de las iniciativas actuales del movimiento indígena y pro-indígena en lo que concierne al desarrollo local para apoyar una privatización mezquina de la "cuestión indígena" (su apertura a las ONG y a los financiamientos internacionales "eco-indigenistas" es sin duda interpretable en esta dirección)⁹¹. Dentro de esta hipótesis, el Estado no tendría más que fagocitar poco a poco la ideología autogerencial y multiculturalista del indigenismo no-gubernamental para apoyar la introducción de una política de *indirect rule* en la que las ONG y las agencias de desarrollo tendrán que asegurar en su lugar los servicios que la ley le impone garantizar a las "comunidades indígenas"⁹².

Esta orientación neoliberal hacia una política de gestión delegada y multisubvencionada de la etnicidad dentro de un marco nacional debilitado, actualización local de una lógica mundial de globalización económica y de fragmentación cultural, abre, obviamente, nuevos factores de incertidumbre para el futuro de las sociedades indígenas en el Brasil. Notemos que las limitaciones económicas de los proyectos de etnodesarrollo (baja rentabilidad y multidependencia) corren el peligro de favorecer la mengua de los servicios públicos cuya sustitución no serán capaces de financiar más allá de una micro-escala "demostrativa" (salud, educación, defensa territorial, etc.). Recordemos que el modo de atribuir los financiamientos que son la base del establecimiento de estos proyectos es al mismo tiempo precario y desigual puesto que depende, generalmente, de la "cuota identitaria" variable de los grupos indígenas (o la de sus líderes) en la mirada del imaginario culturalista y ecologista de los proveedores de fondos (con tendencia a perjudicar a los grupos no-amazónicos y, entre estos últimos, a los grupos menos "tradicionales")⁹³. Podemos subrayar que los derechos territoriales indígenas se volverán tanto más vulnerables a los intereses económicos y al clientelismo político local como las autoridades públicas evitarán sus responsabilidades legales (demarcación de las tierras y protección de los recursos) sometiendo su ejercicio a la disponibilidad de fondos internacionales (públicos o no-gubernamentales) y a la movilización de las capacidades privadas (ONG locales). En conclusión, si el impulso actual de las asociaciones de etnodesarrollo en la Amazonía brasileña puede parecer prometedor, sobre todo comparado con los años negros del indigenismo

militar, sería igualmente preocupante en efectos perversos si contribuyera a una clasificación progresiva de la ciudadanía de los indígenas según su aptitud político-simbólica para captar los recursos del complejo transnacional del "desarrollo local"; recursos que, desde entonces, se convertirían en una verdadera "renta identitaria".

- * "Territorialidad, etnopolítica y desarrollo: A propósito del movimiento indígena en la amazonía brasileña", de Bruce Albert es la traducción del francés realizada por Gemma Celigueta del artículo "Territorialité, ethnopolitique et développement : a propos du mouvement indien en Amazonie brésilienne" publicado en la revista *Cahiers des amériques latines*, n° 23, pp.117-210, 1997. El autor nos indica que una continuación de este artículo ha sido publicada en el 2001 con el título "Associations amérindiennes et développement durable en Amazonie brésilienne", en *Recherches Amérindiennes au Québec* n° 31 (3) pp. 49-58.

Notas

- 1 Este texto parte de una comunicación presentada en el Coloquio "Le territoire, lien ou frontière? Identités, conflits ethniques, enjeux et recompositions territoriales" organizado por el Orstom (departamento Sur) y la Universidad de París IV (Laboratorio Espacio y Culturas) del 2 al 4 de octubre de 1995 en París. Agradezco a M. Agier (Orstom), G. Andrello (ISA), D. Gallois (Universidad de San Pablo), C. Geffray (Orstom), C. Gros (IHEAL), P. Léna (Orstom), P. Menget (EPHE), F. Pantaleoni Ricardo (ISA), C.A. Ricardo (ISA), T. Turner (Universidad de Chicago) y E. Viveiros de Castro (Museu Nacional) por su lectura crítica de las versiones anteriores de este artículo.
- 2 La "Amazonía legal" comprende los seis estados de la región norte del país (Amapá, Pará, Roraima, Amazonas, Acre y Rondônia) así como el nuevo estado del Tocantins, el oeste del Maranhão y el norte del Mato Grosso. Esta región administrativa cubre alrededor de 500.631.680ha (casi el 59% de la superficie del país) de las que un 83% están cubiertas de selva tropical y el resto de diversos tipos de sabana. La población no indígena de la Amazonía brasileña se eleva a cerca de 17.900.000 habitantes (datos IBGE 1996).
- 3 Ver, sobre la heterogeneidad conflictual del proceso de ocupación de la Amazonía brasileña y la pérdida de control de las políticas públicas de desarrollo, Cleary 1993 y Léna *et al.* 1994 (igualmente Becker 1990, Léna y Oliveira 1991 y Schmink y Wood 1992).
- 4 Los indígenas de Brasil se estiman en 280.000 personas (excepto indígenas aislados y urbanizados), o sea el 0,2% de la población nacional. Se reparten en 210 sociedades (170 lenguas) de las cuales la mayoría son "micro-sociedades": 73% de ellas tienen una población que no sobrepasa las mil personas, el 34% no sobrepasan siquiera las 200 personas. Solo nueve cuentan entre 5.000 y 30.000 personas (F. Pantaleoni Ricardo 1997: 31-32). Un documento oficial reciente (PR 1996) da las cifras más elevadas: 326.000 personas y 216 etnias, sin detallar no obstante en qué basan este cálculo.
- 5 En Brasil hay 563 territorios indígenas que cubren una superficie total de 1.000 942 km² (11,7% del territorio nacional). Estos territorios disfrutaban de situaciones legales muy diversas, que van de la simple identificación inicial hasta la

- homologación definitiva (F. Pantaleoni Ricardo 1997: 31-32). El documento oficial ya mencionado (PR 1996) da, esta vez, cifras ligeramente inferiores: 554 territorios y una superficie total de 947.011 km².
- 6 La población indígena es mayoritaria en varios municipios de los estados de Roraima (Normandia) y de Amazonas (São Gabriel da Cachoeira, Tabatinga, São Paulo de Olivença y Amaturá) (Andrello s.d).
 - 7 Sobre la situación de las tierras yanomami ver Albert 1990 y 1992, CCPY *update* n° 88-90/diciembre 1996, n° 91/febrero 1997, 92/abril 1997, 93-94/ mayo-junio 97, ISA 1996: 86.
 - 8 Ver Souza Lima 1995 sobre la formación y la historia del SPI (fundado en 1910): sobre su extinción y la creación de la FUNAI, ver Davis y Menget 1981.
 - 9 Para un análisis detallado del " Estatuto del Indio " de 1973 ver Oliveira 1985.
 - 10 Sobre la tradición indigenista brasileña, ver Souza Lima 1991 y 1995. Sobre las negociaciones político-jurídicas entre la Presidencia de la República, la FUNAI y la Iglesia católica alrededor del proyecto del "Estatuto del Indio" entre 1970 y 1973 ver *Boletim do CIMI* n°54/marzo 1979: 5-7.
 - 11 Los componentes de cada uno de estos tres polos ("anti-", " pro-" e "indígenas") son evidentemente más complejos de lo que aquí se ha evocado. Por otro lado, están atravesados por múltiples conflictos de intereses y/o divergencias estratégicas (permanentes o coyunturales).
 - 12 La comisión especial de la Cámara de los Diputados encargada de esta revisión aprobó, en 1994, después de un largo proceso de consulta y negociación (sobre todo con las ONG indigenistas y la Iglesia católica), un proyecto de "Estatuto de las Sociedades Indígenas" compuesto de 175 artículos (ver Santilli 1996). La circulación parlamentaria del proyecto ha sido paralizada por el actual gobierno de Cardoso (ISA 1996: 5). Sobre los derechos indígenas y la nueva Constitución brasileña de 1988 ver Carneiro da Cunha 1990 y Fabris (ed.) 1993.
 - 13 Sobre la movilización indígena e indigenista de los años 1970 alrededor de la cuestión de las tierras indígenas ver Presland 1979, CPI/SP 1981 y Albert 1982.
 - 14 Sobre este movimiento nacional contra la "emancipación" de las tierras indígenas ver los dossiers reunidos en CPI/SP 1979 y *Niumendaju. Boletim da CPI/SP*, n°1/1979 así como el *Boletim do CIMI* n°54/marzo 1979 (*Caderno 1-Emancipação*).
 - 15 Para una recapitulación de los decretos sobre el proceso legal de demarcación de las tierras indígenas en Brasil ver ISA 1996: 66.
 - 16 Ver Albert 1992 sobre el caso ejemplar de las tierras yanomami en 1988-1989.
 - 17 Sobre todos estos temas ver ISA 1996: 64-81 y Barbosa Ramos 1996.
 - 18 Para una cronología de la gestación de este quinto decreto (n°1775) y un balance de su primer año de aplicación, ver, respectivamente, ISA 1996: 76-80 y F. Pantaleoni Ricardo y M. Santilli (eds.) 1997.
 - 19 Cálculo realizado a partir de los datos de F. Pantaleoni Ricardo y M. Santilli (eds.) 1997: 31-32. Las cifras oficiales son bastante cercanas: 554 tierras indígenas de las que un 50% estarían en situación de reconocimiento precario (26%) o prácticamente nulo (24%) (PR 1996). Las 371 tierras indígenas amazónicas se reparten en 33,6% "identificadas" o "por identificar" y 16,2% "delimitadas" (o sea 49,8% en situación vulnerable).
 - 20 Según su Director de Temas Agrarios, en una entrevista en el *Jornal de Brasilia* (15/11/92).

- 21 Preocupados por la homogeneidad hemos tomado aquí las cifras oficiales para 1981 (Oliveira 1995: 71) y 1996 (PR 1996), cifras por lo tanto diferentes de las del ISA citadas precedentemente en el texto.
- 22 Solo siete de estas ONG indigenistas datan de finales de los años 1970. Las organizaciones que surgen de la Iglesia católica datan respectivamente de 1969 (*Operação Anchieta*-OPAN) y 1972 (*Conselho Indigenista Missionário*-CIMI).
- 23 En Arnt y Schwartzman 1992 se encuentran algunas indicaciones sobre las fuentes de financiamiento y de apoyo político internacional de las ONG indigenistas brasileñas.
- 24 Volvemos a recordar que esta expresión abarca una compleja galaxia de movilizaciones y actores que merecerían un estudio en profundidad: organizaciones legalizadas o no (locales o regionales, étnicas o profesionales, culturales, femeninas, etc.), movilizaciones locales coyunturales, líderes emblemáticos y/o políticos, "indígenas funcionarios" (de la FUNAI o de otras administraciones públicas), indígenas en ejercicio de mandatos políticos locales, etc.
- 25 Sobre las relaciones entre *causa*, espacio público y compromiso moral ver Boltanski 1993: 50-56.
- 26 Expresión tomada de C. Jaffrelot (a propósito de los nacionalismos hindú) *vía* Bayart 1996: 50.
- 27 Sobre las nociones de hibridación discursiva e imaginario político ver Bayart 1996: 13-117 y cap. 3.
- 28 Ver Seeger y Viveiros de Castro 1979.
- 29 175 puestos y once "delegaciones regionales" en 1977; 351 puestos y 46 "administraciones regionales" en 1994.
- 30 Inversamente, en las zonas que escapan al control de la FUNAI, es el indigenismo militante de los misioneros y su trabajo de "concienciación" de los "líderes indígenas" quienes se han mostrado como decisivos en la inculcación de las normas y conceptos del "Estatuto del Indio". El sustrato indigenista y/o misionero de la mayoría de sus portavoces es un aspecto determinante del movimiento indígena en Brasil.
- 31 Látex (*seringa*, *balata*), fibras de palma (*piçaba*), nuez de Pará (*castanha*)
- 32 Ver, sobre la región de Juruá y Purús: Iglesias y Aquino 1996; sobre el alto Solimões: Oliveira 1988; sobre el alto Río Negro: Wright 1992 y Meira 1996; sobre los Kayapó: Turner 1992b; sobre los Yanomami: Albert 1988, y sobre los Waiãpi: Tilkin-Gallois 1986: cap.5.
- 33 Ver, por ejemplo, Dreyfus (ed.) 1974 y Clastres s.f.
- 34 La intervención del SPI, cuando tuvo lugar, hizo muy poco, por impotencia o por complicidad, para modificar este sistema. Los misioneros han contrarrestado más eficazmente la explotación paternalista de los comerciantes pero para instaurar, a base de fondos públicos, feudos teocráticos igualmente destructores. (Ver *Boletim do CIMI* n°68, diciembre 1980: 24-25 y Cardoso de Oliveira 1988: 25 sobre el alto Río Negro).
- 35 Ver Iglesias y Aquino 1996, sobre la región de Juruá-Purús, Oliveira 1990b sobre el alto Solimões y Buchillet 1990 sobre el alto Río Negro.
- 36 Según Ricardo 1996a : 92-93 (*Quadro das organizações indígenas [registradas em cartório]*).
- 37 Socializados en su grupo antes del período de contacto intensivo, estos "líderes emblemáticos" conocen igualmente bastante bien la lengua y el universo político de la sociedad dominante. Esta óptima asociación entre capital simbólico (expresividad cultural) y pericia interétnica (estrategia etnopolítica), les

- confiere una gran visibilidad mediática (como símbolos de la indianidad amazónica) que eclipsa el estilo más austero y la audiencia a menudo más local de las organizaciones y de sus “líderes militantes”.
- 38 Y además, sus actividades siempre han estado marcadas por la falta de medios o la corrupción de sus funcionarios (ver, por ejemplo, Oliveira 1988 y Meira 1996 para el alto Solimões y el alto Río Negro).
 - 39 Ver Souza Lima 1995: anexo, cuadros 4 y 7.
 - 40 Se encuentran situaciones del mismo estilo entre los Kayapó (Turner 1991b, 1992b, 1993a) o los Yanomami (Albert 1993). Para las regiones del alto Río Negro, alto Solimões y Juruá-Purús ver los artículos de Wright, Oliveira y McCalumm en Albert y Ramos 2002. Ver también Ferraz 1990 sobre los Gavião-Parkatejê, “pacificados” en los años 40 y utilizados por el SPI como mano de obra en la recolección de nueces del Pará.
 - 41 Sobre la importancia de esta intervención de la Iglesia católica en el origen del movimiento indígena en Brasil ver Leite 1982, Shapiro 1983 y Ortolan Matos 1997: cap. 2.
 - 42 Orlando Matos (1997) proporciona una lista de 57 asambleas indígenas locales, regionales y nacionales entre 1974 y 1984. Sobre el movimiento de las asambleas indígenas promovidas por el CIMI, ver Osan 1985, Ortolan Matos 1997: cap. 5 así como la colección del *Boletim del CIMI* n° 1-76 (1972-1981) y la del diario del CIMI *Porantim* que lo ha remplazado.
 - 43 *Boletim do CIMI* n°20/abril-mayo 1975: *VI Encontro de Estudos sobre Pastoral Indigenista* (Porto Velho); n°26/marzo 1976: *II Encontro do Regional CIMI Norte de Mato Grosso*; n°28/mayo 1976: 4, y Ortolan Matos 1997: 95.
 - 44 *Boletim do CIMI* n°57/julio 1979: 21 y n° 41/octubre 1977: 45-49.
 - 45 Apurinã, Tikuna, Makuxi, Satéré, Parakanã, Kayapó de Gorotire y Kayapó del alto Xingú, Nabikwara y Suruí, *Boletim do CIMI* n°66, agosto-septiembre 1980: 9.
 - 46 Ver, por ejemplo, el documento contra el anteproyecto del “Estatuto del Indio” firmado por 80 antropólogos, sociólogos e historiadores en la 23 reunión anual de la SBPC (*Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência*) de Curitiba en 1971.
 - 47 Ver el impresionante *crecendo* de declaraciones, reuniones y manifestaciones en torno a este proyecto en 1977 y 1978 (*Boletim do CIMI*, n°54/marzo 1979: 11-13).
 - 48 Por la mediación de sus organizaciones profesionales: *Ordem dos Advogados do Brasil, Associação Brasileira de Imprensa, Associação Brasileira de Antropologia, Associação Nacional dos Cientistas Sociais, Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência*.
 - 49 En 1981, la FUNAI intentará, en vano, relanzar su proyecto de “emancipación” mezclando grotescos “criterios de indianidad” o “indicadores de integración” (CEDI 1982: 81-84). Esta iniciativa apuntaba, de nuevo, tanto a los derechos territoriales indígenas como a la emergencia de líderes indígenas de envergadura nacional como Mário Juruna (futuro diputado) y Marcos Terena (Presidente de la reciente *União das Nações Indígenas*).
 - 50 33 organizaciones (*Comissões Pró-Índio, Associações Nacionais de Apoio ao Índio*, etc.), incluyendo la OPAN y el CIMI, se reunieron en 1980 para crear un Secretariado Ejecutivo de las *Entidades de Apoio a Luta Indígena* (Ortolan Matos 1997: 201-209). Las asociaciones laicas más activas no sobrepasaron probablemente la quincena. (Ver CEDI 1981: 47-51).

- 51 Dos organizaciones protestantes: IECLB y GTME (tres representaciones locales) y dos católicas: CIMI (21 representaciones locales) y OPAN (tres representaciones locales).
- 52 La condena de Brasil por el cuarto tribunal Russell (Rotterdam, 1980) sobre los derechos de los amerindios –y el escándalo de la prohibición del viaje de Mário Juruna a este encuentro por parte de la FUNAI– constituirán, después de la campaña contra el decreto de “emancipación” de 1978, una nueva incursión internacional de la cuestión indígena brasileña. Se tendrá que esperar hasta finales de los años 1980 y a la mediatización mundial de la Amazonía para que esta dimensión tome mayor amplitud.
- 53 Los primeros dos candidatos para la creación y presidencia de la UNI en 1980-81 serán Terena, tío (Domingo Veríssimo Marcos) y sobrino (Mariano Marcos alias Marcos Terena) (véase CEDI 1983: 92-93). Los Terena son hoy uno de los grupos indígenas más significativos del Brasil (15.000 personas). Se encuentran entre los primeros indígenas que ejercieron funciones de alto nivel en la administración indigenista o en cargos electos locales desde 1967 (Asier y de Carvalho 1994: 121, nota 2).
- 54 Sobre el proceso, complejo y conflictivo, de la fundación de la UNIND/UNI ver Ortolan Matos (1997: cap 7) quien analiza tres versiones diferentes.
- 55 Ver *Porantim*, abril 1981; CEDI 1982: 69-75.
- 56 Una sección de la UNI-Norte (Amazonía) fue fundada en junio de 1982 después del primer “Encuentro nacional de pueblos indígenas” bajo la dirección de indígenas Tukano, Satéré y Miranha.
- 57 Ciertas reuniones de la UNI de los años 1981-82 fueron llevadas a cabo gracias a las donaciones de las organizaciones caritativas canalizadas por el CIMI (CEDI 1983: 104). Pero la UNI se desarrolló sobre todo a partir de 1983, con la ayuda de ONG surgidas del movimiento indigenista de los años 1978-79.
- 58 Ocho indígenas habían sido candidatos a la asamblea constituyente, de los cuales cuatro eran líderes amazónicos presentados por la UNI y el partido de los trabajadores (Yanomami, Makuxi, Tukano y Yawanawa). Como ninguno de ellos fue elegido, la UNI realizó un trabajo de *lobbying* sobre los parlamentarios con la ayuda de algunas ONG, especialmente del *Centro Ecumênico de Documentação e Informação*, de la *Comissão Pró-Índio* de São Paulo, de la *Associação Brasileira de Antropologia* y de la *Coordenação Nacional dos Geólogos*.
- 59 Estos datos generales provienen de Ricardo 1996b. Las cifras amazónicas conciernen a cinco estados de la región norte: Acre, Amazonas, Roraima, Pará y Amapá. La palma se la lleva sin duda el alto Río Negro con 23 organizaciones locales asociadas en una *Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro* (FOIRN) y 33 asambleas celebradas en 1994-1995 (ISA 96: 139).
- 60 Ya habían habido iniciativas efímeras en este sentido (competidoras entre ellas y con la COIAB) llevadas a cabo a principios de los años 90 por antiguos presidentes de la UNI (Marcos Terena con “el comité intertribal 500 años de resistencia” para la Cumbre de la Tierra de Río; Ailton Krenak con la “Embajada de los pueblos de la selva”).
- 61 Incluso en las regiones de contacto antiguo, como el alto Solimões: la reciente demarcación de ciertas tierras tikuna fue realizada gracias a un acuerdo entre el *Centro Magiita* (ONG local) y el *Vienna Institute for Development and Cooperation* (1993); un proyecto de “etnodesarrollo tikuna” ha sido igualmente

- realizado por esta ONG (1992) con el apoyo de la WWF (ver Oliveira 1996, Ribeiro de Almeida y Freire Brasil 1996).
- 62 Esta iniciativa ha sido completada en 1996 por un proyecto de recuperación de zonas degradadas financiado por el Ministerio del Medio Ambiente ("Proyectos Demostrativos para la Amazonía-PDA").
 - 63 Este acuerdo movilizó a varias instituciones gubernamentales y no gubernamentales: CTI, APIO (Asociación de Pueblos Indígenas del Iapoque), Departamento de geodesia y cartografía de la Universidad de Pernambuco, FUNAI (Brasilia y local). Fue completado en 1996 por un proyecto de perpetuación de la demarcación (plantaciones a lo largo del trazado) a través de un contrato FUNAI/CTI/PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo).
 - 64 Este programa de educación contó igualmente con el apoyo del Instituto Regional de Desarrollo del Estado de Amapá (IRDA) y de la Fundación Cultural Vitae (São Paulo).
 - 65 Sobre el rol de los antropólogos en este proceso ver Turner 1991a y Albert 1997.
 - 66 Lo que se puede constatar aun con mayor evidencia, en la puesta en escena mediática de los ornamentos y posturas de sus intervenciones (ver, por ejemplo, Turner 1992a sobre el caso, particularmente sofisticado, de los Kapapó).
 - 67 Ver Albert 1993 sobre el discurso de Davi Kopenawa Yanomami.
 - 68 Ver Ruben 1992 y Ortolan Matos 1997: cap.3. R. Cardoso de Oliveira trabajó en el SPI en 1954-58, pero fue a lo largo de las décadas siguientes, cuando estuvo en el Museo Nacional y después en la Universidad de Brasilia, que desarrolló sus trabajos sobre la identidad étnica (Souza Lima 1995: 20-21, Cardoso de Oliveira 1988: 22-33 y Castro Faria 1992: 10-11).
 - 69 Melatti 1994: 28, A.R. Ramos, comunicación personal. Treinta y cinco "indigenistas" progresistas serán destituidos en 1980 de la FUNAI. Habían formado poco antes una asociación, la *Sociedade Brasileira de Indigenistas*, que participará en el movimiento no-gubernamental pro-indígena a principios de los años 80 (ver Ortolan Matos 1997: 191-96).
 - 70 Ver Singer y Brant (eds.) 1980 y Scherer-Warren 1984.
 - 71 Sobre la expansión de las ONG ver Cernea 1988 y Princen y Finger (eds.) 1994. Según el Banco Mundial, 14 % del financiamiento del desarrollo mundial proviene actualmente de las ONG (Banco Mundial 1996). Sobre el reconocimiento de los "pueblos autóctonos" y el estatuto de actor del desarrollo local conferido a las ONG indígenas e indigenistas por las organizaciones multilaterales, ver a Van de Fliert (ed.) 1994 y Shulte-Tenckhoff y Horner 1995.
 - 72 Ver Arnt y Schwartzman 1992 sobre el impulso de la ecología global en la Amazonía.
 - 73 Sin por lo tanto caer en la mitología del "Ecologically Noble Savage" (Redford 1990) que hace las delicias de sus apoyos ecologistas e indigenistas internacionales, especialmente en los Estados Unidos y en Canadá (Conklin y Graham 1995, Dewar 1995).
 - 74 Plantaciones de fruta en las zonas de roturación de las delimitaciones de las reservas territoriales, educación medioambiental, rehabilitación del uso de las plantas medicinales, etc.
 - 75 Ver Le Bot 1994 y Wiewiorka 1993 sobre este aspecto positivo de la etnicidad.
 - 76 Sahlins (1993: 7-8) siempre a propósito del Renacimiento y de su reinención de la antigüedad: "When Europeans invent their traditions- with the Turks at the

- gates- it is a genuine cultural rebirth, the beginnings of a progressive future. When other peoples do it, it is a sign of cultural decadence, a factitious recuperation, which can only bring forth the simulacra of a dead past”.
- 77 Sobre el proyecto hidroeléctrico del río Xingú, ver Santos y de Andrade 1988; sobre la organización del encuentro de Altamira ver Turner 1989 y 1993b así como Fisher 1994.
 - 78 FUNAI, Instituto Brasileño de Medio ambiente, Ministerio de Relaciones exteriores, Ministerio de Minas y Energías, *Eletronorte*.
 - 79 Sobre la etnografía del encuentro de Altamira ver Turner 1991b y 2000.
 - 80 “A dramatization of the environmental values of Kayapó culture in the service of a Kayapó version of environmental activism” según lo formula Turner 2000.
 - 81 Sobre el sistema productivo Kayapó ver Hecht y Posey 1989 y Werner 1983. Por otro lado, la etno-ecología kayapó ha sido en gran medida mitificada para sacrificio de la pasión ecologista de finales de los años 80 (véase la crítica de Parker 1992 y 1993).
 - 82 Según el Código forestal brasileño, las tierras indígenas son igualmente zonas de conservación ecológica.
 - 83 Sobre la epopeya kayapó de los años 1980-90 ver (aparte de los trabajos de Turner): CEDI 1991: 310-15, Fisher 1994, Schmink y Wood 1992 cap.9 e ISA 1996: 404-412.
 - 84 Es interesante resaltar aquí que esta revuelta se formó a partir de mecanismos sociales tradicionales: oposición de las generaciones consecutivas en el sistema de clases de edad e identificación de generaciones alternas en el sistema ceremonial (Turner 1995a: 100).
 - 85 Como los fondos del G7 destinados a la demarcación de las tierras indígenas en Brasil o los de ONG, agencias de cooperación, organizaciones multilaterales, administraciones medioambientales y empresas “verdes” que constituyen el complejo mundial del desarrollo local/sostenible.
 - 86 *L’Associação Iprene* fue fundada a iniciativa del director kayapó del “Parque del Xingú” administrado por la FUNAI. Salvo aviso contrario, las informaciones sobre las asociaciones kayapó mencionadas aquí vienen de Turner 1995a y 2000.
 - 87 La ISA obtuvo fondos de la Secretaría de Medio Ambiente (SEMAM) para los estudios preliminares de este proyecto. Los Xikrín del Cateté reciben, vía la FUNAI, una renta permanente proveniente de una compañía minera del Estado (*la Companhia Vale do Rio Doce*), ver Gianinni-Vidal 1996: 391.
 - 88 Ver Turner 1995b y 2000 sobre esta asociación Kayapó con The Body Shop (e igualmente Almeida, Ferraz y Stocker 1995, Corry 1993 y Shulte-Tenckhoff y Horner 1995).
 - 89 Bajo la forma de salarios y subsidios de la FUNAI, de renta de la *Vale do Rio Doce*, etc.
 - 90 Ver Turner 1995b y Almeida, Ferraz y Stocker 1995. Por otro lado, un jefe kayapó acabó demandando legalmente a la empresa por uso publicitario abusivo de su imagen (“Amazon chief sues Body Shop”, *The Guardian* 3/3/96).
 - 91 El “indigenismo de empresa” (minero e hidroeléctrico) de los años 1980 entre los Kayapó-Xikrín (contrato FUNAI/*Vale do Rio Doce*) y los Waimiri-Atroari (FUNAI/*Paranapanema* y FUNAI/*Eletronorte*) prefigura un poco esta nueva orientación del indigenismo oficial hacia la subcontratación.
 - 92 Se está realizando una reforma de la FUNAI que parece que reducirá gradualmente este organismo a una estructura de supervisión de proyectos asociados con las ONG y agencias internacionales de desarrollo (véase el documento del CIMI:

FUNAI e a reforma neoliberal do Estado del 3/4/97). Esta retirada del Estado fuera de los territorios indígenas que ya no logra administrar directamente y el distanciamiento con un indigenismo asimilador y desarrollista para el cual ya no tiene los medios recuerda directamente a la situación mejicana (Favre 1996: 119-124). En los países con un indigenismo oficial débil esta política de subcontratación abre, al revés, una posibilidad de intervención de baja intensidad en las regiones donde el Estado tenía poca influencia social (véase Gros 1997).

- 93 Ver, sobre este punto, Conklin y Graham 1995 y McCallum 1995. Las tierras indígenas del noreste y del sur del Brasil, donde la situación de los indígenas es a menudo extremadamente crítica, no atraen apenas el financiamiento internacional (EIAP 1997).

Bibliografía

Agier, M. y de Carvalho, M. R. G.

1994: "Nation, race, culture. Les mouvements noirs et indiens au Brésil", *Cahiers des Amériques Latines* 17, pp.107-124.

Albert, B.

1982: "Yanomami - Kaingang: la question des terres indiennes au Brésil", en: *Indianité. Ethnocide, indigénisme en Amérique latine*, Gral/Ciela (ed.). Toulouse: CNRS, pp. 135-154.

1987: "Les Indiens et la 'Nouvelle République' ", *Les Temps Modernes* 491, pp. 121-141.

1988: "La Fumée du Métal. Histoire et représentations du contact chez les Yanomami du Brésil", *L'Homme* 106-107, pp.87-119.

1990a: "Développement Amazonien et Sécurité Nationale: les Indiens Yanomami face au projet 'Calha Norte' ". *Ethnies* 11-12, pp.116-127.

1990b: Sesenta y tres mitos yanomami publicados en: *Folk Literature of the Yanomami Indians*, J. Wilbert and K. Simoneau (eds.). Los Angeles : UCLA Latin American Center Publications.

1992: "Indian Lands, Environmental Policy and Military Geopolitics in the Development of the Brazilian Amazon: the Case of the Yanomami", *Development and Change* 23, pp.35-70.

1993: "L'or cannibale et la chute du ciel. Une critique chamanique de l'économie politique de la nature", *L'Homme* 126-128, pp.353-382.

1997: "'Ethnographic situation' and ethnic movements. Notes on postmalinowskian fieldwork", *Critique of Anthropology* 17 (1), pp.53-65.

1990: *Indiens et développement en Amazonie (Brésil)*, número especial de la revista *Ethnies* 11-12.

Albert, B. y Ramos, A. R. (eds.)

2002: *Pacificando o Branco. Cosmologias do Contato no Norte Amazônico*. Sao Paulo: EDUNESP.

Almeida, R., Ferraz, I. y P. Stocker, P.

1995: *An Evaluation of the "Trade Not Aid" Links between the Body Shop and the Kayapo (Mebengokre) Communities in Pará and Mato Grosso States, Brazil*. Informe no publicado.

Andrello, G.

(s.f.): *Notas para a constituição de un banco de dados de organizações indígenas*. Ms (Documentação ISA).

- Arnt, R.A. y Schwartzman, S.**
1992: *Um artifício orgânico. Transição na Amazônia e ambientalismo*, Rio de Janeiro: Rocco.
- Augé, M.**
1989: "La force du présent", *Communications* 49, pp. 43-55.
- Barbosa Ramos, A. de**
1996: "O Congresso Nacional e os direitos indígenas", en: *Povos Indígenas no Brasil 1991/1995*. Sao Paulo: Instituto SocioAmbiental, pp. 6-8.
- Bayart, J.-F.**
1996: *L'illusion identitaire*, París: Fayard.
- Becker, B.K.**
1990: *Amazônia*, Sao Paulo: Ática
- Boltanski, L.**
1993: *La souffrance à distance. Morale humanitaire, médias et politique*, París: Métailié.
- Buchillet, D.**
1990: "Pari Cachoeira: le laboratoire du Projet Calha Norte", *Ethnies* 11-12, pp. 128-135.
- Cardoso de Oliveira, R.**
1988: *À crise do indigenismo*, Campinas: Editora de UNICAMP.
- Carneiro da Cunha, M.**
1984: "Ofensivas contra os direitos indígenas", en: *Povos Indígenas no Brasil 1983-Aconteceu Especial* 14, pp. 11-13.
1990: "L'État, les Indiens et la nouvelle Constitution", *Ethnies* 11-12, pp. 12-15.
- Castro Faria, L. de**
1992: "Devoção antropológica - as quatro estações de uma vida triunfal", en: *Roberto Cardoso de Oliveira. Homenagem*, M. Corrêa e R. Laraia (eds.), Campinas: IFCH/Unicamp, pp. 9-15.
- CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação)**
1981: *Povos indígenas no Brasil 1980. Aconteceu Especial* 6, Sao Paulo: CEDI.
1982: *Povos indígenas no Brasil 1981. Aconteceu Especial* 10, Sao Paulo: CEDI.
1983: *Povos indígenas no Brasil 1982. Aconteceu Especial* 12, Sao Paulo: CEDI.
1991: *Povos indígenas no Brasil 1987-90. Aconteceu Especial* 18, Sao Paulo: CEDI.
- Cernea, M.**
1988: *Nongovernmental Organizations and Local Development*, World Bank Discussion Paper 40, Washington: TheWorld Bank.
- Chaumeil, J.-P. y B.**
1983: "De un espacio mítico a un territorio legal, o la evolución de la noción de frontera en el noreste peruano", *Amazonía Indígena* 6, pp. 15-22.
- Clastres, H.**
(s.f.): "Un modèle d'inscription territoriale. Les Indiens forestiers de l'Amérique du sud" en *Tracés de fondation*, bajo la dirección de M. Détienne, Louvain : Peeters, pp. 251-261.
- Cleary, D.**
1993: "After the Frontier: Problems with Political Economy in the Modern Brazilian Amazon", *Journal of Latin American Studies* 25, pp. 331-49.
- Conklin, B.A. y L. R. Graham**
1995: "The Shifting Middle Ground : Amazonian Indians and Eco-politics", *American Anthropologist* 97 (4), pp. 695-710.

- Corry, S.**
 1993: "The Rain Forest Harvest: Who reaps the Benefit?", *The Ecologist* 23 (4), pp. 148-153.
- CPI/SP (Comissão Pró-Índio/São Paulo)**
 1979: *À questao da emancipação*, Cadernos da CPI/SP nº 1, Sao Paulo: Global Editora.
 1981: *À questao da Terra*, Cadernos da CPI/SP nº 2, Sao Paulo: Global Editora.
- CTI (Centro de Trabalho Indigenista)**
 1997: *Programa Waiãpi/AP. Trabalhos desenvolvidos pelo CTI junto aos índios Waiãpi*, Amapá, Documento electrónico (gallois@dialdata.com.br).
- Davis, S.H. y Menget, P.**
 1981: "Povos primitivos e ideologias civilizadas no Brasil", en *Antropologia e indigenismo na América Latina*, C. Junqueira y E. De A. Carvalho (eds.), Sao Paulo: Cortez Editora. pp. 37-65.
- Dewar, E.**
 1995: *Cloak of green*, Toronto: James Lorimer y Company Publishers.
- Dreyfus, S. (ed.)**
 1972: *Études sur le territoire et l'habitat dans l'ouest amazonien*, número especial *Journal de la Société des Américanistes*, Tomo LXI.
- EIAP (European Alliance with Indigenous People)**
 1997: "Brazil: demarcation of indigenous lands remains a problem", *EIAP Newsletter*, Issue 9, June.
- Fabris, S.A. (ed.)**
 1993: *Os direitos indígenas e a Constituição*, Porto Alegre: NDI (Núcleo de Direitos Indígenas).
- Favre, H.**
 1996: *L'indigénisme*, París: PUF (Collection *Que sais-je?*).
- Ferraz, I.**
 1990: "Résistance Gavião:d'une frontière l'autre", *Ethnies* 11-12, pp. 81-86.
- Fisher, W.H.**
 1994: "Megadevelopment, Environmentalism, and Resistance: The Institutional Context of Kayapó Indigenous Politics in Central Brazil". *Human Organization* 53 (3) pp. 220-232.
- Geffray, C.**
 1995: *Chroniques de la servitude en Amazonie brésilienne*, París: Karthala.
- Gros. C.**
 1997: "Indigenismo y etnicidad, el desafío neoliberal", en: *Antropología en la Modernidad*, Ma. Victoria Uribe y E. Restrepo (eds.), Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, pp. 15-60.
- Hall, A.**
 1993: "Non-Governmental Organizations and Development in Brazil under Dictatorship and Democracy", en *Welfare, Poverty and Development in Latin America*, C. Abel y C. M. Lewis (eds.), Oxford: Macmillan Press, pp. 421-437.
- Hecht, S. B. y Posey, D.A.**
 1989: "Preliminary Results on Soil Management Techniques of the Kayapó Indians", en: *Resource Management in Amazonia: Indigenous and Folk Strategies*, DA Posey y W. Balée (eds.), Nueva York: The New York Botanical Garden, pp. 174-188.
- Iglesias, M. P. y de Aquino, T.V.**
 1996: "Regularização das terras e organização política dos índios no Acre (1975-94)", in: *Povos Indígenas no Brasil 1991/1995*, Sao Paulo: ISA, pp. 517-528.

ISA (Instituto SocioAmbiental)

1996: *Povos Indígenas no Brasil 1991/1995*, São Paulo: Instituto SocioAmbiental.

Kahn, M.

1996: "A escolarização Waiãpi", en: *Povos Indígenas no Brasil 1991/1995*, São Paulo: Instituto SocioAmbiental, pp.272-273.

Le Bot, Y.

1994: *Violence de la modernité en Amérique Latine. Indianité, société et Pouvoir*, Paris: Karthala.

Leite, A. G. de O.

1982: *A mudança na linha missionária indigenista*, São Paulo: Edições Paulinas.

Léna, P. et al.

1994: Dossier "Brésil : enjeux amazoniens", *Orstom Actualités* 42.

Léna, P. y.de Oliveira, A.E. (eds.)

1991: *Amazônia: a fronteira agrícola 20 anos depois*, Belém: Museu Goeldi/Orstom.

McCallum, C.

1994: "The *Veja* Payakã. The Media, Modernism and the Image of the Indian in Brazil", *Commission on Visual Anthropology Newsletter* 2, pp. 2-8.

Meira, M.

1996: "O tempo dos padrões. Extractivismo, comerciantes e história indígena no noroeste da Amazônia", *Lusotopie* 1996, pp. 173-187.

Melatti, J.-C.

1994: "Uma presença efetiva", *Anuário Antropológico* 92, pp. 23-32.

Oliveira, J. P. de

1983: "Terras Indígenas no Brasil: uma tentativa de abordagem sociológica", *Boletim do Museu Nacional* 44, pp. 1-28.

1985: "Contexto e horizonte ideológico: reflexões sobre o Estatuto do Índio", en: *Sociedades Indígenas e o Direito*, Coelho dos Santos, S. et al. (eds.), Florianópolis-Brasília: Editora da UFSC- CNPq, pp. 17-30.

1988: '*O nosso governo*'. *Os Ticuna e o regime tutelar*, Rio de Janeiro: Marco Zero/MCT- CNPq.

1990: "Terres Indiennes et frontière économique", *Ethnies* 11-12, pp. 16-22.

1994: "Novas identidades indígenas: análise de alguns casos na Amazônia e no Nordeste", en: *À Amazônia e a crise da Modernização*, M.A.d'Incao e I. M. da Silveira (eds.), Belém: Museu Goeldi, pp. 323-328.

1995: "Muita terra para pouco Índio? Uma introdução (crítica) ao indigenismo e à atualização do preconceito", en: *À temática indígena na escola*, A. L. da Silva e L. D. Benzi Grupioni (eds.), Brasília, MEC - MARI, UNESCO, pp. 61-81.

1996: "Os caminhos para o Évare: a demarcação Ticuna", en: *Povos Indígenas no Brasil 1991/1995*, São Paulo: Instituto SocioAmbiental, pp. 307-309.

Oliveira, J. P. de y Almeida, A.W.B. de

1985: "Demarcações: uma avaliação do GTI", *Povos Indígenas no Brasil 1984 - Aconteceu Especial* 15, pp. 48-52.

1989: "Demarcação e reafirmação étnica: um ensaio sobre a FUNAI", en: *Os poderes e a terra dos Índios*, J.P. de Oliveira (ed.), Rio de Janeiro: Museu Nacional- UFRJ, pp. 13-75.

Ortolan Matos, M.-H.

1997: *O processo de criação e consolidação do movimento pan-indígena no Brasil (1970-1980)*, Memória de maestria, Universidade de Brasília.

Ossani, M. C.

1985: *O papel das assembléias de líderes indígenas na organização dos povos indígenas no Brasil*, Série Antropológica, 1, Universidade Católica de Goiás, Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia.

Pantaleoni Ricardo, F. y Santilli, M. (eds.)

1997: *Terras indígenas no Brasil: um balanço da era Jobim*, Documentos do ISA nº 3, São Paulo: Instituto SocioAmbiental.

Parker, E.

1992: "Forest Islands and Kayapó Resource Management in Amazonia: a Reappraisal of the *Apêtê*", *American Anthropologist* 94 (2), pp. 406-428.

1993: "Fact and Fiction in Amazonia: The Case of the *Apêtê*", *American Anthropologist* 95 (3), pp.715-721.

PR (Presidência da República)

1996: *Sociedades indígenas e a ação do governo*, Brasília.

Presland, A.

1979: "Reconquest. An Account of the Contemporary Fight for Survival of the Amerindian Peoples of Brazil", *Survival International Review* 4 (1), pp. 14-40.

Princen, T. y M, Finger (eds.)

1994: *Environmental NGOs in World Politics*, Londres: Routledge.

Ribeiro de Almeida, F.V. y Freire Brasil, D.

1996: "Desenvolvimento econômico: uma nova preocupação Ticuna", en: *Povos Indígenas no Brasil 1991/1995*, São Paulo: Instituto SocioAmbiental, pp. 310-312.

Ramos, A.R.

1994: "The hyperreal Indian", *Critique of Anthropology* 14 (2), pp. 153-171.

Redford, K.H.

1991: "The ecologically Noble Savage", *Cultural Survival Quarterly* 15 (1), pp. 46-48.

Ricardo, C.A.

1996a: "A sociodiversidade nativa contemporânea no Brasil", en: *Povos Indígenas no Brasil 1991/1995*, São Paulo: Instituto SocioAmbiental, pp. I-XII.

1996b: "Quem fala em nome dos índios?", in: *Povos Indígenas no Brasil 1991/1995*, São Paulo: Instituto SocioAmbiental, pp. 90-94.

Ruben, G.R.

1992: "A teoria da identidade na antropologia : um exercício de etnografia do pensamento moderno", en: *Roberto Cardoso de Oliveira Homenagem*, M. Corrêa e R. Laraia (eds.), Campinas: IFCH/Unicamp, pp. 79-97.

Sahlins, M.

1993: "Goodbye to tristes tropes: ethnography in the context of modern world history". *The Journal of Modern History* (65) 1, pp. 1-25.

Santilli, M.

1996: "O Estatuto das sociedades indígenas", en: *Povos Indígenas no Brasil 1991/1995*, São Paulo: Instituto SocioAmbiental, pp. 2-5

Santos, L.A.O y L.M.M. de Andrade

1988: *As hidrelétricas do Xingú e os povos indígenas*, São Paulo: Comissão Pró-Índio.

Scherer-Warren, I.

1984: *Movimentos sociais*, Florianópolis: Editora da Universidade Federal de Santa Catarina.

Schmink, M. y Wood, C.H.

1992: *Contested Frontiers in Amazonia*, Nueva York: Columbia University Press.

Schulte-Tenckhoff, I. y Horner, S.

1995: "Le Bon Sauvage, nouvelle donne", en: *Écologie contre nature. Développement et politiques d'ingérence*, París: PUF - Genève, Nouveaux Cahiers de l'IUED, pp. 21-39.

Seeger, A. y Viveiros de Castro, E.B.

1979: "Terras e territórios indígenas no Brasil", *Encontros com a Civilização Brasileira* 12, pp.101-109.

Shapiro, J.

1983: "Ideologia da prática missionária católica numa era pós colonial", *Religião e Sociedade* 10, pp. 9-20.

Singer, P. y Brant, V.C. (eds.)

1980: *São Paulo: o povo em movimento*, Petrópolis: Vozes/CEBRAP.

Souza Lima, A.C. de

1991: "On Indigenism and Nationality in Brazil", en *Nation-States and Indians in Latin America*, Urban, G. y J. Sherzer (eds.). Austin: University of Texas Press, pp. 236-258.

1995: *Um grande cerco de Paz. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*, Río de Janeiro: Vozes.

Stern, S.J.

1987: *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World*, Madison: University of Wisconsin Press.

Tilkin-Gallois, D.

1985: *Migração, guerra e comércio: os Waiãpi na Guiana*, Sao Paulo: FFLCH-USP.

1989: "O discurso waiãpi sobre o ouro: um profetismo moderno", *Revista de Antropologia*, 30/31/32, pp. 457-67.

1990: "L'or et la boue. Cosmologie et orpaillage waiãpi", *Ethnies* 11-12, pp. 50-55.

1996: "Control territorial e diversificação do extrativismo na área indígena Waiãpi", en: *Povos Indígenas no Brasil 1991/1995*, Sao Paulo: Instituto Socio Ambiental, pp. 263-271.

Turner, T.

1989: "Five Days in Altamira. Kayapó Indians Organize Protest against Proposed Hydroelectric Dam", *Kayapó Support Group Newsletter* 1, pp. 1-3.

1991a: "Representing, Resisting, Rethinking. Historical Transformations of Kayapó Culture and Anthropological Consciousness", in: *Post-Colonial Situations. Essays in the Contextualization of Ethnographic Knowledge. History of Anthropology* 7, G. Stocking (ed.). Madison: University of Wisconsin Press, pp. 285-311.

1991b: "Baridjumoko em Altamira", in: *Povos indígenas no Brasil 1987-90. Aconteceu Especial* 18, Sao Paulo: CEDI, pp. 337-338.

1992a: "Defiant Images. The Kayapó Appropriation of Video", *Anthropology Today* 8, pp. 5-16.

1992b: "Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social. De comunidades autônomas para a coexistência interétnica", en: *História dos índios no Brasil*, M. Carneiro da Cunha (ed.), Sao Paulo: Companhia das Letras/Fapesp/SMC, pp.311-338.

1993a: "De cosmologia a história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó", en *Amazônia: etnologia e história indígena*, Viveiros de Castro, E.B. y M. Carneiro da Cunha (eds.). Sao Paulo: NIIH-USP, pp. 43-66.

1993b: "The Role of Indigenous Peoples in the Environmental Crisis: the Example of the Kayapó of the Brazilian Amazon", *New Perspectives in Biology and Medicine* 36, pp. 526-545.

1995a: "An Indigenous People's Struggle for Socially Equitable and Ecologically Sustainable Production: the Kayapó Revolt Against Extractivism", *Journal of Latin American Anthropology* 1 (1), pp. 98-121.

1995b: "Neo-liberal Eco-politics and Indigenous Peoples: the Kayapó, the 'Rain-forest Harvest' and the Body Shop", in: *Local Heritage in the Changing Tropics*, G. Dicum (ed.), *Yale F&ES Bulletin* 98, pp.13-127 (Yale University School of Forestry).

2000: "Indigenous Rights, Indigenous Cultures and Environmental Conservation: Convergence or Divergence? The Case of the Brazilian Kayapó", in: *Earth, Air, Fire and Water*, J.Conway, K. Keniston y L. Marx (eds.), Cambridge: Univ. of Massachusetts Press.

Van de Fliert, L. (ed.)

1994: *Indigenous Peoples and International Organisations*, Nottingham: Russel Press Ltd.

Vidal-Giannini, I.

1996: "Xikrín rompem com modelo predatório e defendem manejo sustentável", en: *Povos Indígenas no Brasil 1991/1995*, Sao Paulo: Instituto Socio Ambiental, pp. 389-394.

Werner, D.

1983: "Why do the Mekranoti Trek?" en *Adaptive Responses of Native Amazonians*, R.B. Hames y W.T. Vickers (eds.), Nueva York: Academic Press, pp. 225-238.

Wieviorka, M.

1993: *La démocratie a l'épreuve. Nationalisme, populisme, ethnicité*, Paris: La Découverte.

World Bank

1996: *The World Bank's Partnership with Nongovernmental Organizations*, Washington: The World Bank

Wright, R.

1992: "História indígena do noroeste da Amazônia. Hipóteses, questões e perspectivas", en *História dos Índios no Brasil*, M.Carneiro da Cunha (ed.), Sao Paulo: Companhia das Letras/Fapesp/SMC, pp. 253-266.

TERRITORIO COMO CUERPO Y TERRITORIO COMO NATURALEZA: ¿DIÁLOGO INTERCULTURAL?

Juan Álvaro Echeverri
*Instituto Amazónico de Investigaciones (IMANI),
Universidad Nacional de Colombia, Sede Leticia*

En la segunda mitad de la década de los ochenta, el gobierno colombiano hizo el reconocimiento y titulación de grandes extensiones territoriales en la Amazonía colombiana a favor de grupos indígenas. En 1988 y años subsecuentes, se titularon cerca de veinte millones de hectáreas bajo la figura de Resguardos indígenas, que representan más de la mitad del área amazónica de Colombia (UAESPNN 2001). Estos Resguardos forman una extensión casi continua sobre la frontera sur y oriental de Colombia, donde el avance de la colonización campesina proveniente de la cordillera andina aún no ha llegado.

Varios factores incidieron en la precipitación de una política de protección cultural y reconocimiento territorial tan masiva –que de hecho constituye una política de protección ambiental al segregar estas amplias áreas habitadas por pueblos indígenas a la posibilidad futura de su ocupación y titulación-. Sin entrar a analizar el peso que tuvieron factores externos derivados de un giro ambientalista y de defensa de los derechos de minorías étnicas en los organismos de financiación internacional, el hecho es que las organizaciones indígenas que existen hoy en la Amazonía colombiana tuvieron su origen en ese proceso de reconocimiento y titulación de tierras colectivas. En el caso del Resguardo Predio Putumayo, el más grande del país con cerca de seis millones de hectáreas, por ejemplo, se presentaron conflictos de intereses dentro del mismo Estado colombiano. Lo que hoy es Resguardo estaba titulado a favor de un banco estatal (la Caja de Crédito Agrario, Industrial y Minero), que había adquirido sus derechos por compra en los años cuarenta a los herederos de la compañía cauchera peruana Casa Arana, de ingrata recordación en el período del auge cauchero. Ese banco ya había iniciado un ambicioso “plan de desarrollo” para esta área selvática, el cual se vio frustrado con la titulación a favor de sus más antiguos poseedores –los indígenas sobrevivientes de las masacres y trabajos forzados bajo aquella misma empresa cauchera a principios del siglo veinte.

El hecho del reconocimiento fue altamente significativo y proveyó a estas poblaciones nativas un lenguaje político para articular el sentido de esas organizaciones indígenas que surgieron en la década de los ochenta y se vinieron consolidando en la década siguiente. El término “territorio” ha sido uno de los términos claves de ese nuevo lenguaje étnico-político. Sin

embargo, el uso y significado de este término tiene una semántica compleja que no se corresponde exactamente con las acepciones que presenta en el uso jurídico-político o en el de las ciencias naturales. Una razón elemental para esta no-correspondencia es que los indígenas amazónicos utilizan la expresión “territorio”, en español, como traducción aproximada de conceptos nativos de sus propias lenguas. El uso del término tiene una historia propia en el movimiento indígena colombiano que se ha entroncado con los desarrollos políticos de los indígenas amazónicos, y, por otra parte, los asuntos “territoriales” –de redefinición de las Entidades Territoriales del país– han ganado prominencia en el debate colombiano a partir de la promulgación de la nueva Constitución Política de Colombia de 1991. Miremos un poco más en detalle estos asuntos antes de proseguir.

La semántica de “territorio”

En español, y en general en las lenguas indoeuropeas, podemos reconocer dos acepciones generales de la noción de territorio. Por una parte, “territorio”, en un sentido político-jurisdiccional, se entiende como el espacio geográfico que define y delimita la soberanía de un poder político. La jurisdicción territorial más prototípica de los tiempos modernos es el territorio nacional, demarcado por un polígono cerrado de fronteras. El límite preciso y completo es el elemento decisivo de esta noción político-territorial: desde los estados nacionales que demarcan y guardan sus fronteras con barreras físicas y ejércitos, hasta las escrituras prediales que cuidadosamente definen los linderos de una propiedad.

Otra estirpe semántica de la noción de territorio se deriva de las ciencias naturales y en particular de la etología (el estudio del comportamiento animal). Aquí, territorio se entiende como la defensa de un espacio donde un individuo o una especie se reproduce y obtiene sus recursos. La *territorialidad* se define por señales: marcas de ocupación, reacciones frente a los intrusos, combates reales o ritualizados. Los “territorios” así definidos pueden estar delimitados, pero una o más especies pueden definir diferentes territorialidades sobre una misma área generando bien sea competencia por los mismos recursos, coexistencia cuando ocupan nichos diferentes o relaciones de complementariedad. Los territorios así definidos no tienen fronteras claramente demarcadas y pueden concebirse como redes de nichos que se entrecruzan y compiten con otras redes.

Si bien estas dos acepciones comparten elementos con el sentido utilizado en el lenguaje de las reivindicaciones indígenas, ninguna de las dos se le corresponde exactamente. El uso del término territorio por el movimiento indígena presenta una historia política particular, al menos en Colombia. Sus antecedentes más notables tienen origen en las diferencias del movimiento indígena del sur del país con los movimientos de izquierda

de ideología marxista revolucionaria. Estos últimos enarbolaban la consigna de “la lucha *por la tierra*”; entendida “la tierra” como el medio de producción fundamental del campesinado, cuyo control había que recuperar. En la ideología de izquierda, los pueblos indígenas eran asimilados con el campesinado y con el proletariado en general. El desacuerdo que marcó una ruptura entre las reivindicaciones indígenas y las reivindicaciones de clase se dio precisamente alrededor de subrayar la diferencia entre la lucha “por la tierra” del campesinado y las reivindicaciones *territoriales* indígenas. Esta concepción particular de territorio hizo carrera en el movimiento indígena nacional y ha adquirido una complejidad y sutileza nada despreciables que lo distancian tanto del sentido meramente político-jurisdiccional (con el cual, equivocadamente, tiende a veces a equipararse), como del sentido de territorialidad animal y del sentido reivindicatorio de la *tierra* como medio de producción.

Los territorios así definidos, aunque abarcan áreas de vivienda, productivas y de extracción de recursos, pueden incluir otras áreas no necesariamente ligadas a la reproducción económica. Aunque esta noción territorial se aproxima a la de territorio nacional en la medida que representa un patrimonio colectivo y definidor de la identidad (nacional o étnica), se diferencia en un aspecto crucial: un territorio político-jurisdiccional se define primordialmente por un límite cerrado y preciso, en tanto que un territorio indígena, aunque puede llegar a demarcarse y limitarse, se define no tanto por sus fronteras y límites como por marcas geográficas que señalan la ligazón de un grupo humano a un paisaje y una historia.

Esta noción de “territorio” que ya había hecho carrera desde los años setenta en la zona andina colombiana se incorporó al léxico político de las nacientes organizaciones indígenas amazónicas en los ochenta y noventa.

Este proceso coincidió con la promulgación de una nueva Constitución Política en 1991 que declara a Colombia como un país “pluriétnico y multicultural”, reconoce las lenguas indígenas como lenguas oficiales “en sus territorios” y eleva a rango constitucional los Resguardos indígenas declarándolos “inembargables, inexequibles e imprescriptibles”. Pero además de esto, la nueva Constitución puso en primer plano el asunto del “reordenamiento territorial” del país, que significaba la redefinición de las Entidades Territoriales existentes (Departamentos y Municipios) y la creación de nuevas Entidades (Provincias, Regiones y Entidades Territoriales Indígenas). Esto abría la posibilidad de promover los Resguardos, especialmente los macro-Resguardos amazónicos (que hasta entonces sólo constituían una forma de la propiedad del suelo), hacia estas Entidades Territoriales Indígenas que tenían un estatuto de autonomía política y administrativa. Hasta la fecha (2003), la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial, que debería haberse aprobado pronto después de la Constitución, no ha podido surtir un trámite exitoso en el Congreso, a pesar de un

número de propuestas de Ley avanzadas –algunas de ellas con activa participación del movimiento indígena–.

Sin embargo, lo que aquí nos interesa no son tanto los avatares políticos y jurídicos de los asuntos territoriales en Colombia, sino los efectos de todo esto en la semántica, nutrida de estos factores, del concepto de territorio en los pueblos amazónicos.

La Constitución, primero que todo, introdujo el concepto de *ordenamiento territorial*. Esta expresión tenía poco sentido en el lenguaje político colombiano antes de 1991; el ordenamiento territorial se confundía con la “zonificación ambiental”, una tarea técnica basada en la discriminación de áreas a partir de un conjunto de atributos físico-bióticos –o más recientemente a partir de los datos de sensores remotos–. A partir de la Constitución de 1991, el ordenamiento territorial comenzó a ser concebido, en cambio, como un asunto político que ponía en juego el reordenamiento de las circunscripciones electorales, la distribución de recursos, competencias y jurisdicciones y representaba nuevas posibilidades de autonomía y acceso a recursos para regiones y sectores marginales –incluyendo, obviamente, los pueblos indígenas.

Estos dos sentidos –técnico y político– del ordenamiento territorial han venido confundiéndose y traslapándose en los diferentes discursos y decisiones, pero dominando preferentemente la idea de que el ordenamiento territorial es fundamentalmente un asunto de zonificación de áreas.

Las ideas que aquí presentamos surgieron de una participación como consultor antropólogo en la implementación de un Convenio de co-gestión para el manejo de un área superpuesta entre el Resguardo Predio Putumayo, que arriba mencionamos, y el Parque Nacional Natural Cahuinari. La dificultad de hacer encontrar dos concepciones de manejo territorial como la que se hace evidente en los planes de manejo de los Parques (basados en las metodologías de zonificación ambiental) y las concepciones indígenas de manejo territorial nos llevó a plantearnos “el territorio” desde un punto de vista distinto, que llamamos territorio no-areolar.

Territorio no-areolar

Si revisamos los “planes de ordenamiento territorial” que han elaborado algunas organizaciones de grupos indígenas amazónicos (ver, por ejemplo, los contenidos en Vieco et al. 2000), notamos que el ejercicio de *zonificación* está lejos de ser su preocupación central. El asunto central de estos planes, en contraste, es la legitimación étnica del grupo o grupos, la reproducción del colectivo (educación, salud, economía) y la relación con otros grupos y con el resto de la sociedad. Los llamados “planes de vida”, expresión que acuñó la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) a finales de los años noventa, son exactamente lo mismo.

Estos planes de ordenamiento territorial van usualmente acompañados de mapas con algunas delimitaciones indicadas en ellos. Estos mapas sirven para señalar sitios históricos o mitológicos o entes territoriales legalmente definidos (Departamentos, Municipios, Resguardos, Parques). Cuando se intentan “zonificaciones” nuevas (deslindamiento de áreas de grupos específicos, o de áreas “sagradas” o reservadas), éstas tienen un carácter tentativo o accesorio y no responden al ímpetu central del plan, que es el ordenamiento de relaciones, más que la zonificación de áreas geográficas. Estas maneras de hacer “ordenamiento territorial” parten de una noción *diferente* de “territorio”. Subrayo la palabra “diferente” para hacer notar que no se trata meramente de una diferencia “cultural”. No es tanto que ésta sea una concepción peculiarmente “indígena” del ordenamiento territorial, sino más bien que los indígenas han articulado de esta manera esa noción de territorio; pero de ninguna manera es “peculiar” o culturalmente específica: es diferente porque es otra manera –*no-areolar*– de concebir el territorio. Las tareas de zonificación y ordenamiento político-administrativo requieren una noción areolar de territorio: “territorio” es un área geográfica a la cual se le asignan significados o atributos (características físicas, jurisdicción política, formas de propiedad, estatuto legal, etc.). En cambio la noción no-areolar (“indígena”) de territorio se concibe en un modelo *relacional*: como tejido, no como áreas. Si la noción areolar de territorio se ajusta bien a la representación en mapas bidimensionales, la noción no-areolar se ajusta mejor a una representación modelada como un cuerpo viviente que se alimenta, se reproduce y teje relaciones con otros cuerpos. De aquí resulta coherente que el “territorio” sea frecuentemente representado, en las versiones “indígenas”, por ejemplo, como una maloca (cuerpo de mujer) o que los rituales y ceremonias (intercambios entre grupos, curación) sean entendidos como manejo (ordenamiento) territorial.

En un artículo que escribí con Rodrigo Botero (Botero y Echeverri 2002) sobre la política territorial en la UAESPNN del Ministerio del Medio Ambiente, proponemos aplicar esta noción territorial no-areolar a las políticas territoriales de la UAESPNN en relación con el manejo de áreas protegidas superpuestas con Resguardos indígenas. La noción instrumental de territorio que proponemos parte de una formulación básica: “territorio” es entendido, primero que todo, como apetito, pulsión vital, deseo. Para entender cómo, de esta noción fundamentalmente no-areolar, se puede llegar a “territorios” expresados como espacios geográficos, echamos mano del modelo de crecimiento de un ser viviente. Afirmamos entonces que el *primer territorio* de toda criatura es el vientre materno: un mar salino de donde la criatura obtiene su alimento y satisface sus deseos. Con la ruptura del nacimiento, el territorio del bebé deviene el cuerpo de su madre, y sobre todo su seno de lactar. Desde allí, ese territorio que ha sido único y autocontenido tiene que establecer relaciones y tomar sustancias de otros “territorios.” El ser humano en su crecimiento deberá tomar sustancias de los espacios

naturales (plantas y animales) que son el territorio de otras especies, y más adelante en su desarrollo, y al entrar en la etapa reproductiva, deberá tomar una pareja de otro grupo humano. Esta necesidad estructural de valerse de los territorios de otros (es decir, del cuerpo de otros) para poder crecer y reproducirse, es lo que hace que el territorio se naturalice (para incluir la chagra, espacios de cacería, etc.) y se socialice al obligar a establecer relaciones, bien sea de conflicto o acuerdo, con otros agentes naturales o humanos.

La espacialización del territorio genera un tejido relacional con los territorios de otros seres. Una característica fundamental de esta noción territorial es su forma de red y su estructuración a partir de lo que denominamos "canales". *Canal* es definido como apropiación de energía o sustancia vital de otro territorio, que deviene o bien en la dominación, o en el conflicto y competencia, o en el establecimiento de relaciones ordenadas¹. La síntesis y apropiación de algunas nociones tomadas del pensamiento indígena, nos permite formular un modelo de espacialización de la pulsión vital en un entretejido de relaciones, que denominamos territorio, y definir el ordenamiento territorial como el ordenamiento de los flujos de sustancias vitales que recorren esos canales y que conllevan frecuentemente a la competencia o disputa entre diferentes apetitos.

Visión territorial

Estas ideas nos permiten redefinir la estructura espacial del territorio y reubicar la posición del observador o agente que "ve" ese territorio desde una cierta "visión territorial."

Nuestros hábitos cartográficos nos han acostumbrado a buscar el territorio en los mapas bidimensionales a escala. La visión del observador es desde arriba y *simultánea* sobre todos los puntos del mapa, puesto que la representación a escala no tiene ninguna distorsión de perspectiva. El decir, el observador está necesariamente fuera del mapa.

En contraste, la visión territorial que planeamos no parte del modelo del mapa bidimensional a escala, sino del modelo de un cuerpo humano que crece, consume alimentos, tiene sexo, establece relaciones, se reproduce y se entreteje con otros territorios que también crecen, consumen y tienen sexo. En esta noción, la representación espacial del territorio adquiere la forma de una red o entretejido de relaciones que pueden ser parcialmente cartografiables y donde la escala no es un elemento crucial. Lo crucial son los *canales* que conectan los nodos de la red. Por otra parte, el observador, en lugar de estar por fuera y por encima del territorio, está ubicado en uno de sus nodos, a partir del cual construye y mantiene los canales o conductos con los nodos vecinos y participa o contribuye del orden o desorden del sistema en su conjunto.

Este modelo tiene consecuencias metodológicas interesantes. Nuestra redefinición de territorio y visión territorial nos hace también replantear el significado de ordenamiento territorial. El modelo estructural que asimila territorio a las representaciones cartográficas de áreas geográficas conduce a una metodología de ordenamiento que consiste en colocar la “información” en capas (geología, suelos, vegetación, asentamientos humanos, servicios públicos, etc.) y luego, combinando y seleccionando estas capas de información, delimita áreas que desagregan el conjunto de información en subconjuntos más o menos homogéneos. La versión más sofisticada de este método es la ecología del paisaje que parte de imágenes de sensores remotos, identifica áreas homogéneas (de acuerdo a sus colores, texturas, densidades) y luego explica estas áreas como la combinación jerarquizada de diferentes factores formativos, donde priman los factores geológicos, de clima, de vegetación y de suelos.

Nuestra visión territorial, en contraste, apunta a una metodología de ordenamiento que hace énfasis en el funcionamiento de la red territorial a partir de nodos específicos espacializados, y no en la definición de áreas que sintetizan sus elementos formadores a partir de una cadena explicativa jerarquizada. No queremos plantear un divorcio o competencia entre estas formas alternativas de concebir el territorio y su ordenamiento. Por el contrario, estamos proponiendo un instrumento que nos afina la resolución para entender el territorio como tejido de relaciones, sin perder de vista el potencial de otros instrumentos que ayudan a obtener una visión espacial global.

Interculturalidad y manejo territorial en áreas superpuestas

La noción de territorio como tejido de relaciones puede ser un enfoque adecuado para involucrar la noción de interculturalidad en la definición, por ejemplo, de un sistema de áreas protegidas y proveer un principio metodológico en la construcción de los planes de manejo de estas áreas.

El abogado colombiano Roque Roldán ha señalado que en las áreas donde se superponen territorios indígenas y áreas naturales protegidas “no puede darse una coexistencia de dos figuras de administración simultáneas”, y teniendo en cuenta la mayor jerarquía jurídica de la figura del Resguardo y la primacía de los derechos de los pueblos indígenas “es clara la deducción que señala la inaplicabilidad de los postulados administrativos de los Parques en este tipo de territorios” (Roldán 2001: 37). El sistema colombiano de parques naturales está concebido bajo el supuesto de que la Unidad Administrativa Especial de Parques Nacionales Naturales (UAESPNN), la Unidad del Ministerio del Medio Ambiente a cargo de las áreas naturales protegidas, tenga un poder omnímodo y un control total sobre ellos. Este control total está lejos de ser la realidad para la gran mayoría de las áreas, y el hecho de haberse formulado recientemente una

“política de participación social en la conservación” (UAESPNN 2001) revela la necesidad de dialogar e interactuar con otros actores territoriales para alcanzar los objetivos del sistema de áreas protegidas. Las áreas superpuestas con Resguardos indígenas son un caso extremo, donde el poder de decisión de la UAESPNN se ve limitado al máximo por los derechos de dominio y fueros especiales nacionales e internacionales de los pueblos indígenas².

La “interculturalidad” –y otros términos relacionados: participación, diálogo, concertación, etc.– son conceptos centrales en la planificación de los parques y áreas protegidas. No obstante, bajo este rótulo pueden fácilmente fabricarse apariencias de interculturalidad. Aquí planteamos, como alternativa, el encuentro de visiones territoriales (no de visiones ambientales) diferentes, como herramienta conceptual para abordar la construcción *intercultural* de planes de manejo. Nuestra propuesta es adoptar la visión territorial no-areolar, en lugar de tomar fragmentos de la “cosmovisión” nativa y agregarlos como pies de nota a un plan construido fundamentalmente en una visión territorial areolar y zonificadora. Se trata de abordar la interculturalidad como combinación y creación, no como artificio; esto implica no sólo el gesto de “reconocer” y “valorar” el pensamiento indígena, sino también adoptarlo como propio, experimentarlo y re-crearlo. Se trata de una suerte de inversión de las relaciones habituales de hegemonía discursiva: en lugar de plegar la “cosmovisión” indígena a un paradigma ambientalista, se trata de combinar la UAESPNN, por ejemplo, en el *territorio* indígena o social donde actúa. Para utilizar una feliz expresión de los líderes miraña en la primera reunión del Órgano Directivo para la implementación del Convenio de co-gestión para el manejo del Parque Cahuinarí, interculturalidad significa que “somos una sola masa”.

Uno de los componentes centrales de los planes de manejo de los Parques es la zonificación, según un esquema riguroso que determinan las leyes. La aplicación de estas normas y de los esquemas de elaboración de planes de manejo tiene que ser replanteada, inicialmente en las áreas superpuestas, y esto puede provocar consecuencias interesantes para la metodología de elaboración de los planes en todo el sistema de áreas protegidas.

En el artículo citado arriba (Botero y Echeverri 2002) avanzamos en una propuesta metodológica para el ordenamiento territorial de áreas protegidas, que constituye de hecho una propuesta de construcción participativa de planes de manejo. En la visión territorial no-areolar que proponemos, el observador es actor y agente porque está dentro del territorio, no por fuera y por encima de él.

Los pasos metodológicos de esta forma de ordenamiento territorial proceden así: (i) identificar su “apetito”, que en el lenguaje institucional puede denominarse misión u objetivo de conservación; (ii) este apetito institucional se encuentra con otros actores que tienen apetitos sobre ese mismo espacio, también respondiendo a pulsiones reproductivas: poblaciones na-

tivas o colonas que las ocupan y derivan de allí su sustento, otras instituciones que tienen sus jurisdicciones, etc.; el nodo-actor tiene que identificar esos otros nodos territoriales y establecer y *ordenar* canales con ellos. De ahí surgen dos reglas metodológicas: (a) Los canales se identifican, se establecen y se ordenan *uno por uno*, no todos a la vez; (b) los canales no son formales sino vitales; el mantenimiento del canal, además, es una actividad día a día y cara a cara. Esta forma ordenada de proceder es efectivamente ordenamiento del tejido territorial.

Esto es el núcleo fundador de un “sistema” de áreas protegidas, o mejor, de un sistema territorial sobre áreas protegidas.

Uno de los puntos más difíciles de esta metodología es saber cómo establecer, mantener y cultivar esos canales con los actores. Los principios que pueden ayudar a guiar este trabajo constituyen la base de una ética de nuevos modos de relación, es decir, una pedagogía política.

La etnia miraña, los mapas y el Convenio

Los Miraña están asentados hoy en el medio y bajo río Caquetá colombiano (conocido en Brasil como Japurá) y suman unas 200 personas. Están emparentados lingüísticamente con los Bora y los Muinane. Los Miraña del Medio y Bajo Caquetá son los restos de una población otrora numerosa que vivía en las cuencas del río Cahuinarí y del río Pamá, afluente del primero. Fue en el tiempo del caucho (1900-1930) que los Miraña, junto con los otros grupos del interfluvio Caquetá-Putumayo, quedaron diezmados a causa de las epidemias y las brutales exacciones de la tristemente célebre Peruvian Amazon Company o Casa Arana. Hoy en día, prácticamente ninguno de los grupos del interfluvio Caquetá-Putumayo vive en los territorios que ocupaban a principios del siglo XX (en las cabeceras de las quebradas alejadas de los ríos grandes), y se han reasentado en las márgenes de los ríos Putumayo, Caraparaná, Igaraparaná y Caquetá. Hacia los años cuarenta y cincuenta fueron reasentándose en la cuenca del Caquetá, donde viven actualmente.

Antiguamente, los Miraña estaban organizados en clanes exogámicos patrilineales que aparentemente ocupaban territorios propios y exclusivos –por lo menos así se señala en uno de los “mapas tradicionales” que ellos mismos han elaborado-. Con la disminución demográfica, los éxodos y los reasentamientos, muchos clanes desaparecieron y los que sobrevivieron quedaron debilitados socialmente y reducidos numéricamente. En los actuales asentamientos encontramos conviviendo clanes diversos, con prestigio social y demografía variables. Los Miraña también han contraído alianzas matrimoniales con mujeres de otros grupos, principalmente yucuna, carijona y no-indígenas.

Desde la creación del Parque Cahuinarí en 1987 y del Resguardo Predio Putumayo en 1988 (superpuesto a un 85% del área del Parque), las relacio-

nes entre los Miraña y la autoridad ambiental (UAESPNN, y antes el Instituto Nacional de los Recursos Naturales Renovables INDERENA) han ido desde la oposición abierta hasta algunos acuerdos puntuales en lo local. En junio de 2001 se suscribió un “Convenio interadministrativo para la coordinación de la función pública de la conservación y manejo del área del Parque Nacional Natural Cahuinarí, entre el Ministerio del Medio Ambiente y la autoridad pública miraña”, que representó un gran avance en dar término a más de diez años de disputas alrededor de la legitimidad territorial de cada una de las partes: los Miraña, que afirmaban que el área del Parque era parte de su territorio tradicional, y la autoridad ambiental, que alegaba su competencia territorial de protección de recursos emanada de la autoridad del Estado central.

En estas disputas, los mapas han jugado un papel en las reivindicaciones de conocimiento y representación territorial de ambas partes. Nos preguntamos aquí qué tan efectivos son los mapas como artefactos de representación del “territorio” que contribuye a ilustrar nuestra noción de territorio no-areolar.

En la década de los noventa la elaboración de mapas indígenas cobró un cierto auge muy ligado a reivindicaciones políticas. Los Miraña por su parte han elaborado varios mapas. En 1989, elaboraron un magnífico mapa tradicional, donde aparecen los nombres en miraña de todas las quebradas y ríos, y se señalan los salados, los sitios mitológicos y los sitios de origen de los clanes³. Se trata de un mapa del “territorio ancestral”, que abarca completa el área del Parque Cahuinarí y la rebasa varias veces. Este es un mapa lleno de misterios, que revela parcialmente una verdad que siempre se nos escapa; los sitios son huellas de historias mitológicas, pero sus significados apenas se insinúan; está lleno de “secretos” que no pueden ser revelados. El mapa es un inmenso y detallado acto de posesión simbólica y, así no entendamos sus detalles y su lógica, sí entendemos que constituye una afirmación de legitimidad territorial que tiene fuerza política para disputar las pretensiones territoriales de las autoridades ambientales colombianas sobre su Parque Cahuinarí.

No es sorpresa enterarse que pocos Miraña conocen y entienden los nombres y lugares de este mapa tradicional, así como tampoco es sorpresa que pocos “blancos” entiendan los mapas que por su parte los científicos –geólogos, ecólogos, botánicos– también elaboran para justificar y manejar sus áreas protegidas: zonificación geológica, geomorfológica, edafológica, de vegetación, de clima, y una “leyenda” (en lugar de un mito) que lo explica todo. Chamanes y científicos con mapas indescifrables que no se encuentran.

Después de elaborar este primer mapa tradicional, se siguieron haciendo esfuerzos para “complementar” y corregir el mismo: recorridos e investigaciones apoyados por ONG y agencias de cooperación, de los cuales han quedado borradores y manuscritos aún más difíciles de entender. Desde 1997, y a raíz de un proyecto financiado por la Organización Internacional

de Maderas Tropicales (OIMT), se retomó el asunto de los mapas en vistas a llegar a acuerdos para una coadministración de Parque. Se cambió el enfoque inicial; se trataba ahora de buscar puntos de encuentro entre la concepción chamánica y los intereses de la conservación. Los mapas se fueron domesticando, por así decirlo, en dos sentidos. Por una parte, se ensayaron mapas más cercanos a las viviendas, a los usos actuales (asentamientos, chagras, caminos, espacios de pesca y cacería, espacios de recursos silvestres). En la elaboración de esos mapas, las mujeres, los pescadores, los cazadores ya tenían algo que decir, no sólo los chamanes. Por otra parte, se intentó “des-chamanizar” el mapa tradicional y, sin necesidad de explicar sus misterios y secretos, se intentó trazar zonas de manejo, a la manera de las zonificaciones ambientales: zona de viviendas y subsistencia, zona “sagrada” donde no puede entrar nadie ni puede hacerse investigación, zona de protección, zona de manejo especial de desovaderos de la tortuga charapa... Quedaron marcadas unas siete zonas, delimitadas por gruesas líneas y rellenas con colores.

Tratando de volverlos accesibles a las convenciones cartográficas, biofísicas y zonificadoras de “los blancos”, los mapas indígenas fueron perdiendo su poder: representaban las áreas pero no el territorio vital.

El territorio de que hablamos es vital y relacional, no cartográfico. Lo que nos propusimos encontrar al ser invitados como consultores no era tanto “el territorio miraña”, que no nos compete, sino algo que podríamos denominar “el territorio del convenio”: el espacio relacional donde se encuentran o desencuentran los apetitos mutuos. Este territorio es un canal, un espacio de fecundación, un campo de juego. Los mapas de científicos y chamanes no alcanzaban a señalar este territorio. En los excesos de sus mutuas escrituras (nominación exhaustiva de *todos* los sitios mitológicos y quebradas, demarcación exhaustiva de *todas* las zonas fisiográficas y de vegetación), lo que estaban señalando era el déficit de significación del desencuentro. Había mapas pero no había encuentro, no había juego, no había canal. Esos mapas –de los científicos, de los chamanes– señalaban este territorio pero por su ausencia.

Para encontrar este territorio, antes que los mapas detallados se necesitan los puntos de encuentro. El área del Parque Cahuarari es la que lleva a los Miraña y a la UAESPNN a encontrarse. Mientras más significado cada uno le dé a esa área (mientras más la dibuje y la explique) más aleja al otro. Los mapas que pretenden marcar toda el área como conocida son una distracción en la búsqueda del territorio que sí hay que encontrar, conocer y recorrer: el territorio de la relación mutua. Este sí es un territorio que podríamos llamar “sagrado”, porque es vital, porque están en juego las cosas que importan.

Hemos dicho que este territorio es un canal y hemos también insinuado que es un campo de juego, un espacio regulado donde se enfrentan dos jugadores. Ahora, ¿con qué reglas se juega este juego?

El Convenio del Cahuinarí como diálogo intercultural

De la primera reunión en pleno del Órgano Directivo para la implementación del Convenio sobre el Parque Cahuinarí, quedó en claro que “el Convenio”, más que un instrumento legal que formaliza la coordinación entre la autoridad ambiental nacional y las autoridades indígenas miraña, es un proceso político y pedagógico. Se trata de una nueva forma de hacer política, en el sentido de compartir el ejercicio de la función pública de la conservación, que no consiste simplemente en transferir a “las comunidades” el ejercicio de unos cargos, sino en *combinar* dos modos de concebir el ejercicio de esa función pública: conservar un área protegida para UAESPNN y “cuidar el territorio” para las autoridades miraña. Esta combinación conduce a nuevos modos de manejo que no son estrictamente ni lo uno ni lo otro, sino que nacen del diálogo, la confianza y el mutuo aprendizaje y enseñanza. Por eso el Convenio es un ejercicio de política a través de la pedagogía.

Pero no se trata solamente de un mutuo aprendizaje (el cual es esencial para el proceso), sino que de antemano cada una de las partes ha venido ejerciendo sus funciones en términos de aprendizaje y enseñanza. Para los Miraña, como lo expresó el Cacique Boa, desde los primeros mapas que se elaboraron a finales de los años ochenta, todo ese trabajo de “diseño” era “para las nuevas generaciones, para que conocieran su territorio ancestral”; hoy en día, asimismo, el Convenio con la UAESPNN implica que los líderes y autoridades indígenas se familiaricen con nuevas responsabilidades. La reunión misma del Órgano Directivo se convirtió en una oportunidad de aprendizaje, en un taller. Pero no se trata de un aprendizaje sólo para los indígenas. La UAESPNN parece concebir y manejar todos los asuntos derivados del Convenio como procesos de aprendizaje y enseñanza. La principal actividad desplegada por los funcionarios del Parque, por ejemplo, a partir de la firma del Convenio, se ha enfocado en rutinas de “socialización”, que consisten en talleres divulgativos para explicar el significado del texto del mismo.

Uno de los objetivos del Convenio es la “formación intercultural”. En la reunión del Órgano Directivo quedó claro que tal formación no es una “capitación” que tiene lugar como un aditamento educativo formal, sino que está en el centro mismo del Convenio. Esto surge del hecho de que su espíritu es el de *compartir* (y no meramente delegar) la función pública de la conservación. Esto exige reacomodamientos conceptuales de ambas partes e impone retos que sólo pueden ser superados por medio del diálogo y el aprendizaje mutuo. Es decir, de antemano ninguna de las partes sabe cómo deberá ser esa forma combinada de manejo; ambos conocen y dominan sus propias formas de manejo y se asoman con curiosidad y perplejidad a las del otro, advirtiendo cada vez más sus mutuos desconocimientos. El Convenio tiene implicaciones en la definición misma de los objetivos de

la conservación que deberá orientar los planes de manejo del Parque. Para los Miraña, el manejo está fundamentado en dos principios que ellos denominan "territorio" y "ley de origen". En la reunión del Órgano Directivo, los Miraña no revelaron mucho del sentido de estos conceptos, más allá de decir que son fundamentales y que para ellos tienen un sentido "más profundo" y diferente de como podrían entenderlo los blancos. Sin embargo, un punto es claro: la noción de "territorio" que está en la base del manejo miraña está centrada en el concepto de la vida humana y su reproducción. Como lo expresó el Cacique Boa, "El territorio nuestro es Centro" y "Con la naturaleza tenemos que consultar". "Centro" quiere decir vida humana (que se manifiesta social y espacialmente en familias, clanes, chagras, rastrojos, inscripción del paisaje) y los seres naturales también tienen sus "territorios", por lo tanto, el manejo tiene que ser "consultado", negociado. Él colocó los ejemplos de la tumba de una chagra (donde el humano habla a los dueños explicándoles que va a tumbar un pedazo de monte, pero que lo va a reemplazar con árboles frutales) y la cacería (donde el humano pide al dueño animal algunas de sus "frutas"). El territorio es un espacio de vida humana que se expande en negociación con otros espacios (naturales y sociales) a partir de un Centro.

En contraste, la noción territorial desde la ciencia de la conservación está centrada en la vida silvestre, y la acción humana consiste en delimitar y demarcar áreas para garantizar la reproducción de esa vida silvestre. Un pequeño cuadro puede ilustrar estos contrastes:

	Territorio indígena	Área de conservación
En qué se enfoca	En la vida y reproducción humana	En la vida y reproducción de la vida silvestre
Cómo se expresa espacialmente	Un Centro que se expande y entra en relación con otros centros	Un límite que segrega un área para protegerla
Objetivos de conservación	Consolidación del territorio (que se expresa en un "plan de vida")	Mantenimiento de las condiciones para la reproducción de la vida silvestre (plan de manejo)

Territorio como naturaleza y como cuerpo

La tabla anterior esquematiza el contraste, en términos políticos y de manejo de un área, de una visión aerolar (autoridades ambientales) y no-aerolar (autoridades miraña) del "territorio". No se trata del encuentro de visiones

“ambientales” diferentes que sería necesario poner a dialogar. Se trataría, mejor, de “perspectivas” diferentes que están construyendo en modos contrastantes el objeto mismo de lo que es negociable.

Utilizo el término “perspectiva” de manera deliberada, en el sentido como ha sido elaborado por Eduardo Viveiros de Castro (este volumen). Viveiros de Castro constata ciertos hechos frecuentes en la etnografía suramericana (y seguramente más allá) que resultan difíciles de entender desde una perspectiva estrictamente naturalista, como por ejemplo la creencia común de que ciertos animales (dantas, tigres, peces, etc.) son “gente”, y que, desde el punto de vista de ellos, nosotros, humanos, somos “animales”. Aquello que desde el punto de vista nuestro (como seres humanos) son objetos naturales –un chupadero de sal o frutales silvestres–, desde el punto de vista de un tapir sería una maloca y una chagra. Este tipo de afirmaciones son ininteligibles (de hecho, irracionales) desde una perspectiva que concibe la naturaleza y sus objetos (plantas, animales, paisajes, etc.) como aquello que está dado y es igual para todos. Por lo tanto, desde esta perspectiva naturalista, un tapir es un tapir y un humano es un humano, y son diferentes entre sí. Desde un punto de vista contrastante, no-naturalista, la aseveración de que los tapires son gente es entendible si tomamos como punto de partida aquello que está “dado”, aquello que es común para todos: no la naturaleza y sus objetos, sino un sujeto que conoce. Los seres humanos son sujetos, así como los tapires, y cada uno, desde su punto de vista, “construye” su naturaleza: desde el punto de vista de los humanos, una naturaleza donde el tapir es tapir y un chupadero de sal es un chupadero de sal; desde el punto de vista de los tapires, una naturaleza donde el humano es “tigre” (porque es su depredador) y el chupadero de sal es una maloca donde baila.

Así mismo ocurre con el “cuerpo”. Encontramos frecuentemente en la etnografía amazónica la creencia generalizada de que el hecho de tener un cuerpo de *Homo sapiens* no es garantía para constituir un “humano”. En otras palabras, el cuerpo de un humano no es un objeto “natural”; el cuerpo del humano debe ser construido activamente por medio de la alimentación, las curaciones, las marcas y transformaciones. Si desde un punto de vista no-indígena entendiéramos que lo que existe es una única naturaleza humana, común a todos, sobre la cual se construyen múltiples “culturas” humanas; en una perspectiva contrastante habríamos de entender que tenemos una única cultura (la humana) sobre la cual se construyen múltiples naturalezas humanas. En lugar de un multiculturalismo, como afirma Viveiros de Castro, hablaríamos más bien de un multinaturalismo.

Estas nociones del perspectivismo, partiendo de ubicar aquello que es concebido como “dado” y aquello que es necesario construir, puede ayudarnos a interpretar el cuadro donde se comparan las visiones territoriales de la UAESPNN y de las autoridades miraña, y que en principio hemos identificado como una visión aerolar (la primera) y no-aerolar (la segunda).

Desde el punto de vista de la UAESPNN, “lo dado”, lo que es común para

ambas partes, aquello sobre lo que no cabe ninguna duda, es el área geográfica del Parque Cahuinari, un objeto natural. Aquello que hay que construir son las acciones y decisiones sobre esta área, un "plan de manejo", asunto sobre el cual están dispuestos a concertar y negociar con los indígenas en una suerte de diálogo intercultural: incorporar a los principios de la biología de la conservación lo que se supone son unos principios comparables y complementarios de manejo indígena (derivados de una visión chamanística, peculiar, etc.).

Desde el punto de vista de las autoridades tradicionales miraña, y tomando como hipótesis nuestro planteamiento de una visión no-areolar del territorio, lo que está "dado" (y lo que sería igualmente común a los indígenas, a la UAESPNN y a otros actores también) es la pulsión vital y reproductiva de un cuerpo (individual y social) que va creciendo y estableciendo canales e intercambios con otros cuerpos (sociales y naturales); y aquello que tiene que construirse es el paisaje social y natural donde este cuerpo va expandiéndose y reproduciéndose: modificándolo, nominándolo, estableciendo alianzas, etc.

Usualmente suponemos que los indígenas tienen visiones o concepciones "distintas" sobre algo que asumimos que está dado: en este caso el "territorio", por ejemplo, del Parque. Se trataría entonces de intentar entender esa visión diferente por medio de un diálogo intercultural. A partir del análisis anterior, estaríamos dándonos cuenta de que no se trata tanto de visiones diferentes sobre lo mismo, sino, desde la perspectiva indígena, de una misma visión que construye objetos diferentes. En otras palabras, para los Miraña, el "Parque" no sería lo mismo que para la UAESPNN, pero lo que sería igual es la "humanidad" de cada uno.

Un par de intervenciones durante la primera reunión del Órgano Directivo sirven para ilustrar este contraste. Un alto funcionario de la UAESPNN sintetizaba así la importancia del Convenio (mis cursivas): "El Convenio no es sólo un texto, sino una *nueva* modalidad en la toma de decisiones sobre el manejo del territorio". Comparemos con ésta otra afirmación pronunciada por el Cacique de los Miraña en la misma reunión: "No es otro pensamiento (el del convenio), es el *mismo* pensamiento de nosotros; ésta es la forma de hacerle entender a la gente. Así se socializa el Convenio: hablando con la gente".

Para la UAESPNN lo interesante del Convenio es que es una innovación, una nueva manera de hacer las cosas. Para los indígenas, en contraste, el convenio no tiene por qué ser algo nuevo, debe ser lo mismo, el mismo pensamiento; lo que hay que hacer es comunicarlo a la gente. Tenemos aquí lo que aparentemente es un caso típico de (mal)comunicación intercultural; pero, de hecho, desde la perspectiva indígena, el asunto de la "interculturalidad" no tiene ninguna trascendencia. No se trata de un intercambio de saberes, donde entrarían en diálogo concepciones chamánicas y científicas sobre la naturaleza y su manejo. Para la UAESPNN, siguiendo una tendencia generalizada de reconocimiento y valoración de "lo indígena",

este diálogo intercultural es un avance político. Para los indígenas lo esencial no es el intercambio de conceptos, nociones y principios (como se expresa en los objetivos del Convenio) para el manejo del Parque Cahuinarí, sino más bien el intercambio de alimentos y objetos. Para expresarlo en términos de Viveiros de Castro, no se trata de la construcción de “almas” (como serían los principios conceptuales de un plan de manejo) sino de la construcción de cuerpos. Por esta razón, tal vez, los funcionarios de la UAESPNN han tenido la sensación de que los indígenas no parecen tener la conciencia de que ésta era una oportunidad que les da el Estado de ser partícipes en la definición de las políticas ambientales, y por el contrario parecen estar más interesados en el acceso a los cargos del Parque (y sus correspondientes salarios), a proyectos productivos, etc.

El Cacique lo expresaba de manera adamantina: “No es otro el pensamiento del Convenio, es el mismo pensamiento de nosotros”, y ese pensamiento de “nosotros” (los seres humanos, y me atrevería a afirmar que en ese nosotros el Cacique sin dificultad haría caber a todos los humanos) no es otra cosa que vivir bien, alimentarse, reproducir cuerpos y establecer buenas relaciones con los otros, incluyendo la UAESPNN y los tapires.

Lo interesante de un convenio (o, desde otro punto de vista, un canal) no es tanto la formulación de principios y conceptos novedosos, sino la circulación de sustancias y alimentos mutuamente reproductivos. Esa circulación de sustancias, por supuesto, es peligrosa, requiere regulación y cuidado; esto es, para los indígenas, el fundamento y principio del “manejo territorial”.

Las palabras, como “territorio”, pueden ser las mismas pero representar asuntos enteramente distintos. No es tanto que tengan “significados” diferentes, sino que, al estar ubicadas en perspectivas diferentes, no tienen manera de hacer referencia a los mismos objetos. En el ejercicio político que hemos revisado, el asunto central de la negociación no deriva del problema de las diferentes concepciones culturales que habría necesidad de poner en “diálogo”, sino más bien del problema de establecer buenas relaciones *sociales* que permitan el crecimiento y reproducción de los cuerpos. Así lo expresa claramente el Cacique: “Así se socializa el convenio: hablando con la gente”.

Si la UAESPNN espera de los indígenas un diálogo intercultural en el cual ciertos principios de manejo chamánico complementen los principios de la biología de la conservación para construir un plan de manejo de ese objeto común que es el Parque Cahuinarí, los indígenas lo que esperan de la UAESPNN es que establezca con ellos una relación social que les permita a ambos reproducirse en sus respectivos cuerpos: los indígenas reproduciendo sus familias, sus chagras, sus malocas y adquiriendo bienes y sustancias de los blancos que también necesitan para su vida; y la UAESPNN reproduciendo su modo de hacerse cuerpo en la forma de una cabaña, estaciones de monitoreo, investigaciones, publicaciones, etc.

Las ficciones del “diálogo intercultural” tienen el efecto de que ambas necesidades, ambos apetitos, queden insatisfechos: ni la UAESPNN obtiene

los elementos de la visión chamánica de la naturaleza (porque eso es un “secreto”, etc.), ni los indígenas adquieren la reciprocidad mínima que esperan de un aliado (porque eso no es “lo importante”). Más que diálogo intercultural para entender el territorio (como naturaleza), lo que se necesita son buenas relaciones sociales para construir el territorio (como cuerpo). □

Notas

- 1 Por ejemplo, el ser humano puede apropiarse de las sustancias de los animales (sus cuerpos) para consumirlas sin darles nada a cambio. Algunos nativos consideran que estos seres animales son agentes que pueden “cobrar” esa apropiación en forma de enfermedades, y por lo tanto regulan esas apropiaciones y hacen negociaciones con los dueños naturales como si fueran relaciones sociales de mutuo beneficio. Algunos antropólogos han leído esta concepción “chamánica” de la relación con los animales como una ecología nativa.
- 2 Las lecciones que se recojan en el manejo de áreas superpuestas deberían revelar caminos para el manejo de otras áreas donde el control y autonomía decisoria de la Unidad están comprometidos en diversos grados por formas de propiedad, derechos históricos, etc.
- 3 Este mapa fue elaborado con asesoría del sociólogo Nicolás Bermúdez y apoyo de la Fundación Capacitar.

Bibliografía

Botero, R. y Echeverri, J.

2002: “¿Política territorial o territorializar la política?: Ensayo metodológico en la Dirección Territorial Orinoquia Amazonía” en *Parques con la gente II: Política de participación social en la conservación*, Unidad Administrativa Especial del Sistema de Parques Nacionales Naturales de Colombia, Bogotá: Ministerio del Medio Ambiente, pp. 267-288.

Echeverri, J. A.

2000: “Reflexiones sobre el concepto indígena de territorio y ordenamiento territorial” en J. J. Vieco, C. Franky y J. A. Echeverri (eds.), *Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonía*, Bogotá: Unibiblos, pp. 173-182.

Roldán, R.

2001: *Resguardos indígenas y parques naturales en Colombia: Una reflexión sobre la viabilidad o no de su coexistencia legal sobre un mismo espacio territorial*, Documento de trabajo No. 8, Bogotá: Consolidación Amazónica (COAMA).

UAESPNN (Unidad Administrativa Especial del Sistema de Parques Nacionales Naturales, Ministerio del Medio Ambiente, Colombia)

2001: *Política de participación social en la conservación*, Bogotá: Ministerio del Medio Ambiente.

Vieco, J. J., Franky, C. y Echeverri, J. A. (eds.)

2000: *Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonía*, Bogotá: Unibiblos.

Pedro García Hierro
Racimos de Ungurahui, Lima

La territorialidad es uno de los ejes conceptuales de la plataforma de reivindicaciones indígenas, no únicamente en su condición de derecho colectivo indispensable sino como una verdadera dimensión existencial de cada pueblo. Su tratamiento jurídico reviste, por eso, una importancia determinante para el ejercicio del resto de los derechos que los pueblos proclaman.

Sin embargo constituye uno de los puntos más conflictivos en el intento de compatibilizar interculturalmente los conceptos jurídicos occidentales que orientan a los Estados americanos con una descripción real, y por lo tanto razonablemente justa, de lo que el hábitat de un pueblo indígena significa para su normal desenvolvimiento en términos prácticos.

Claro que las dificultades desaparecen en el momento en el que a los pueblos indígenas (determinados, específicos, con nombre propio) se les reconozca la libre determinación como pueblos. En ese momento el concepto de territorio quedaría fuera de la problemática civilista de la propiedad y sólo restaría arbitrar procedimientos para sanear pacíficamente y con el mayor grado de justicia los territorios que se determinen como hábitat de cada pueblo y especificar, en su caso, las relaciones entre esos territorios y el territorio nacional que los albergue.

No obstante, por el momento (y para poder perdurar hasta que los escenarios de la discusión sean más propicios), lo cierto es que los derechos indígenas sobre sus tierras deben integrarse en ordenamientos jurídicos occidentales que, lejos de contar con respuestas apropiadas para una descripción de las relaciones, valores y sentimientos que envuelven a los pueblos indígenas con su entorno natural, se imponen prescriptivamente sobre la realidad regulada, distorsionándola, con resultados muchas veces etnocidas.

Esta amenazante imposición de la norma sobre la realidad, muy posiblemente conducirá a los pueblos indígenas hacia posiciones erráticas, insostenibles para el colectivo, incluso a corto plazo.

¿Es ese el rol del Derecho en las sociedades modernas? ¿Debe el Derecho continuar siendo la herramienta de dominación que siempre fue en América o limitarse a cumplir su rol orientado a la ordenación dinámica de conflictos de intereses de acuerdo con los valores aceptables para una determinada sociedad en un momento histórico determinado?

El problema de la territorialidad de los pueblos indígenas rechina en un escenario político como el actual. Las Alemanias se unieron, pero los terri-

torios Achuales siguen divididos sin que alguien haya consultado a los Achuales al respecto. Las colonias se acabaron, pero cualquier gobernante de turno puede decidir qué tierras indígenas pasarán al servicio de las multinacionales del petróleo. El mundo globalizado facilita la libertad empresarial, pero a los pueblos indígenas se les cierra cualquier posibilidad de controlar y manejar con libertad sus medios productivos.

¿Hasta dónde es posible seguir ocultando que es en el presente, y no en el pasado únicamente, donde se produce la permanente conquista de América y el genocidio continuo de los pueblos americanos?

El reconocimiento jurídico (y, por supuesto, el respeto de hecho) de la territorialidad de los pueblos indígenas puede ayudar a recomponer, al menos parcialmente, la historia de América. ¿Existen las condiciones para esa recomposición?

- 1) Los pueblos indígenas, como cualquier singularidad, tienen un derecho inalienable a autodefinirse y tratar de generar un entorno propio, muy especialmente en referencia a los conceptos jurídicos que definen sus dimensiones existenciales; hoy en día los pueblos indígenas cuentan con propuestas definidas desde las cuales innovar derechos sin desconocer el orden jurídico sino recreando uno nuevo sobre una base intercultural.
- 2) Si hoy se reconocen a la diferencia y la diversidad como fuentes principales de la innovación –y el campo de lo jurídico no escapa a esa generalidad–, los pueblos indígenas podrían contribuir decisivamente a renovar conceptos jurídicos obsoletos.
- 3) Por su parte, el reconocimiento de la multiculturalidad, hoy regla en las Constituciones americanas, reclama procesos de interculturalidad jurídica donde la convivencia no sea una cuestión de simple tolerancia sino un reflejo, negociado, del mutuo reconocimiento y de la mutua valoración entre culturas.

¿Cuáles son, entonces, las dificultades que impiden cancelar deudas históricas con los pueblos originarios? ¿Qué culpa le toca realmente al Derecho? Es habitual comprobar cómo, en cualquier escenario de conflictos, abogados de parte responsabilizan al Derecho de todas las injusticias a las que se somete a los pueblos indígenas. Estos pueblos pueden negociar un reglamento “light” de relaciones con una petrolera pero no pueden oponerse a que una petrolera ingrese a sus territorios porque el Derecho lo impide. Pueden llegar a obtener títulos sobre partes mayores o menores de sus territorios pero no pueden ser dueños de los recursos que en esas tierras se encuentran porque éstos son de competencia estatal exclusiva de acuerdo con el Derecho. No pueden recuperar territorios porque existen derechos de

terceros; no pueden imponer normas de uso ni controlar los ríos y lagunas porque el Derecho no lo permite.

Sin embargo el Derecho no es ya, como sugieren los positivistas, una verdad estática e inamovible, un orden donde el único actor es un legislador omnipotente e indiscutible. Es más bien el acta del momento histórico por el que atraviesa un determinado conflicto; que no sólo refleja el real equilibrio entre las fuerzas en tensión sino que también inserta al Derecho los principios, convicciones y valores reinantes en el entorno que funcionan como contrapeso de los desequilibrios entre las partes en relación. La ley, un resultante de ese proceso dinámico, ordena momentáneamente el conflicto y se entrega a la interpretación de los diferentes actores para volver a rehacerse una y otra vez.

Si el Derecho es dinámico, no puede ser el culpable de la inamovilidad de preceptos que se estiman como injustos para cualquier sociedad pero cuya aplicación a los pueblos americanos originarios parece dispensable. La explicación está en el mundo de los valores. Y no parece haber otra explicación que esta: 1) las sociedades occidentales transmitieron a los gobernantes de sus ex colonias valoraciones respecto de los pueblos indígenas que son consecuentes con los términos de una conquista colonial; 2) ni las unas ni los otros han sido capaces de superar esas valoraciones que niegan el derecho de los pueblos sometidos a organizarse como mejor les convenga como pretexto para mantener sus territorios bajo un control de corte colonial; 3) la caída de las concepciones jurídicas que permitieron el sometimiento de unos pueblos por otros y un entorno globalizado de respeto a los derechos humanos obligan a los Estados americanos y a sus socios económicos a una permanente esquizofrenia jurídica respecto al tratamiento jurídico de la problemática indígena.

A continuación se intenta presentar un panorama introductorio de las discusiones más frecuentes que se generan con ocasión de las llamadas de la territorialidad indígena a las puertas del Derecho.

Propiedad y territorios indígenas

La centralidad de la propiedad en los sistemas jurídicos de orientación occidental es demasiado obvia y no es de extrañar que los pueblos indígenas hayan puesto sus ojos en ella si bien no tanto con el propósito de describir su territorialidad sino para proteger sus derechos territoriales. En efecto, de entre las características de la propiedad occidental, los pueblos indígenas se han centrado en aquellas referidas al ejercicio del poder que otorga ese derecho sobre la cosa: su carácter absoluto (*erga omnes*), exclusivo y permanente. Es ese punto –la protección total de la propiedad– lo que interesó a los pueblos indígenas y no tanto su capacidad de describir o de facilitar las relaciones sociales que se producen en torno a la territorialidad.

Y desde luego, mientras no existan otras posibilidades jurídicas de dar una protección absoluta a los derechos territoriales indígenas, esa opción es la más prudente.

No obstante, los inconvenientes de la adaptación son muchos ya que la propiedad tiene un régimen legal propio, muy desarrollado históricamente y muy expresivo de unos valores culturales determinados, poco coincidentes con los valores y las formas de uso que los indígenas dan a su hábitat natural. Muchas veces ese régimen va a causar problemas a ambos lados de la relación intercultural.

El concepto de la propiedad privada es la base de todo el sistema económico occidental. Es el ámbito de poder que el individuo tiene sobre las cosas y que le permite disponer a su antojo de ellas de manera exclusiva frente a todos los demás.

La propiedad no es sólo la base sino también el motor de las sociedades capitalistas. La ambición por tener será la que mueva los resortes sociales hacia el progreso. Se trata, pues, de una clave cultural occidental.

La mayoría de los pueblos indígenas puede intuir un concepto de propiedad económica. La escopeta, la canoa, son cosas "mías" y puedo disponer de ellas. Sin embargo, muy pocos pueblos indígenas podrían atreverse a utilizar ese concepto con referencia a la tierra, aunque para todos sea claro cuál es el espacio de la naturaleza que pueden disfrutar sin tener problemas con otros pueblos vecinos.

En el caso occidental, la propiedad de la tierra es un derecho civil y corresponde a un individuo. En el caso de las sociedades indígenas la cuestión de la tierra es diferente; el territorio se vincula más bien al pueblo que al individuo y nadie piensa que puede disponer de él a su antojo. Algo parecido puede decirse del territorio de Bolivia, por ejemplo. Es del pueblo boliviano pero no parece correcto decir que es propiedad civil de Bolivia ni mucho menos de ninguno de sus ciudadanos (a pesar de que, de acuerdo con sus normas internas, cada lugar concreto de Bolivia esté vinculado jurídicamente a un individuo o pueblo o comunidad concretos). Bolivia, el pueblo o sus representantes, no podría vender su territorio nacional o parte de él porque dejaría de ser Bolivia.

Cuando hablamos del territorio de Bolivia estamos hablando de un derecho político (que se respeta por otros pueblos) y no de un derecho civil (que se debe respetar entre los particulares que viven dentro de Bolivia). Para los pueblos indígenas, el territorio corresponde más bien a ese concepto de derecho político que al concepto que emana del derecho civil. Al margen de cómo se regule la tenencia de tierras a nivel interno de cada pueblo, este necesita que desde el exterior se respete su territorio íntegramente.

Fuera de la exclusividad, la perpetuidad o el poder absoluto sobre la tierra que ofrece la institución, muchas de las demás características de la propiedad son disfuncionales al concepto indígena y ponen a sus tierras

en situación de riesgo. Es por eso que los pueblos indígenas se ven obligados permanentemente a hacer correcciones al "diseño original".

Por ejemplo el derecho que incorpora la propiedad de disponer libremente de la cosa –el *ius abutendi*–, ha obligado a integrar en la plataforma reivindicativa indígena una excepcionalidad, la garantía de inalienabilidad, incompatible con la esencia de la institución; al objetivo que se señala para las propiedades inmobiliarias en una economía de mercado de ofrecer seguridad jurídica para garantizar créditos se le debe contrapesar, en el caso del territorio indígena, con la garantía de inembargabilidad; el carácter individual (relación sujeto-objeto) de la relación entre el propietario y su propiedad ha obligado a crear un sujeto jurídico, artificial en la mayor parte de los casos, la comunidad, que ha roto el sistema de manejo territorial de cada pueblo en cientos de partículas, muchas veces inconexas, espacial o políticamente.

Y así sucesivamente.

Del otro lado de la relación, las cosas no son diferentes. La propiedad, en tanto que institución-madre del sistema jurídico occidental, para poder perpetuarse colonizando regiones desconocidas, viene adoptando rasgos cada vez más híbridos y desnaturalizados que amenazan con explotar la naturaleza de la propia institución. Para poderse aplicar al caso indígena la propiedad tiene que dar por buenas: una propiedad colectiva que no es co-propiedad ni ninguna otra cosa reconocible; unas formas de tenencia que transitan, de acuerdo con la ocasión, entre lo colectivo, lo individual o lo supracolectivo (lo político, lo religioso); espacios de todos y espacios de nadie; un derecho generalizado de uso sobre bienes de propietario indeterminado, incluso de carácter espiritual o anímico; derechos de antiguas y futuras generaciones, en los que el sujeto actual está restringido y obligado; en fin..., nada que ver con la institución de la propiedad en su sentido ortodoxo (sentido fuera del cual las instituciones jurídicas dejan de ser lo que son para pasar a ser otra cosa).

Son quebraderos de cabeza para los legisladores y los políticos que, finalmente, optan por romper con todo y reducir al Código Civil toda la cuestión, en una desesperada imposición prescriptiva de una verdad jurídica única que dista mucho de la concepción pluricultural que la Constitución otorga al país.

Negar "lo otro", si fuera tan sólo una jugada de avestruz, quedaría únicamente como una solución inútil para resolver el problema. En realidad es mucho más que eso. Es pretender que una cultura representa lo natural y las demás lo anómalo y justificar la imposición en el primitivismo de los demás. Se rechaza aquello que contradice el sistema o los valores a los que responde.

Cuando esto ocurre, la norma deja de ser un instrumento regulador de realidades sociales para convertirse en un instrumento de represión del más fuerte. Y los demás considerarán la necesidad de resignarse temporal-

mente o la alternativa de hacerse fuertes por los medios que estén a su alcance. Es un contínuum en la violenta historia de las luchas por la tierra en América.

Por otra parte, no creemos que esta pretensión de uniformización tenga efectos reales sobre la diversificación jurídica. Por el contrario, la aumenta y la embrolla. Por una parte, las dificultades para encajar una institución jurídica en un mundo social que la desconoce, produce nuevos híbridos y adaptaciones que, periódicamente, se van renovando y recreando en nuevas fórmulas adaptativas sin que se abandonen nunca del todo las antiguas instituciones conocidas y manteniendo algunos de los nuevos partos que han mostrado utilidad.

Por otro lado, la verificación de la inadecuación del disfraz obliga a los legisladores a ir reformulando nuevas figuras transitorias que algo van dejando a medida que transcurre su vigencia.

El desencuentro no produce uniformidad. Por evadir la "otredad" de una institución determinada que, con la debida tolerancia y mutua comprensión, podría convivir con la institucionalidad estatal sin desmedro de ninguna, se asiste al nacimiento de una multiplicidad de nuevas figuras que amenazan de muerte a la institucionalidad a cada lado de la relación intercultural.

El derecho occidental ha centrado su quehacer en la regulación eficiente de las relaciones sociales entre las personas de acuerdo a valores, principios y necesidades comunes, pero no está siendo capaz de articular relaciones entre personas y sociedades que no comparten esos vínculos, aunque sí una necesidad de convivencia. Y es entonces cuando se afirma la superioridad de los valores de unos sectores sociales determinados, principalmente aquellos que provienen de, o se han alineado con, la mentalidad exógena.

Basten estas reflexiones para entender que cuando los pueblos indígenas reclaman la propiedad de sus tierras no ponen el acento en las características esenciales de la institución de la propiedad ni tampoco en los valores que encierra para una sociedad de mercado (libertad de acción del propietario, individualización del trabajo en la tierra, etc.) ni mucho menos en las repercusiones económicas que lleva aparejada la institución (divisibilidad, alienabilidad, circulación mercantil, seguridad crediticia, etc.). Lo que rescatan de la propiedad son las posibilidades defensivas que le otorgan el carácter absoluto de su ejercicio, su exclusividad y su perpetuidad. Sin embargo, esas facultades –concebidas para desarrollar el imperio del individuo (del *homo faber*, del *homo economicus*) sobre un objeto cuya característica principal es su circulación mercantil–, cuando son aplicadas a un sujeto y a un objeto jurídico tan diferente, como lo son los pueblos indígenas y sus espacios de vida, devienen en la antítesis de su esencia ya que se reclaman, precisamente, para impedir la circulación y reafirmar su indisponibilidad.

La propiedad es, pues, el centro del poder privado, una idea que se aviene mal con la concepción que los pueblos indígenas tienen sobre sus hábitats. Si bien es cierto que al interior del hábitat de un pueblo pueden distribuirse, transitoria o definitivamente, determinados derechos (exclusivos o no) a individuos o colectivos concretos, esos derechos nunca son absolutos y siempre existen restricciones que provienen de un colectivo mayor. Así habrá derechos individuales restringidos por derechos familiares y estos, a su vez, obligados respecto a lo comunal, nivel que, también, está limitado y normado por entes supra-comunales (las comunidades de una cuenca, los clanes, el pueblo indígena, las normas de los ancestros, o las de los dueños espirituales –la “madre”– de los recursos, etc.).

Al final, podríamos identificar un pueblo con un hábitat determinado y, dentro de él, una serie de relaciones en círculos concéntricos que llegan hasta los individuos. Pero esta relación pueblo-hábitat no es exactamente la relación privada que define la propiedad. Estamos ante un hábitat demarcado por la historia de un pueblo, y no tanto por hitos físicos, una unidad indivisible en su esencia (aunque dividida en usos en la práctica social interna) que define una relación religiosa a veces, espiritual siempre, un patrimonio indisponible, transgeneracional: es por eso que los pueblos indígenas han reivindicado el concepto de territorio como el más apropiado para definir esa peculiar relación.

Los textos internacionales han consagrado esta concepción por ser la más aproximada. Pero en los Derechos nacionales esta concepción no está exenta de problemas. No basta con aceptar una denominación: es preciso conocer sus consecuencias y sus posibles dificultades.

Territorio y “territorios”

Para el Derecho occidental, el territorio es el ámbito de lo público como la propiedad es el ámbito de lo privado. El territorio encarna la idea de un patrimonio colectivo, asumido en forma absoluta, exclusiva y perpetua pero de un modo que nada tiene que ver con la propiedad puesto que es, además, transgeneracional, indivisible conceptualmente, inapropiable, indisponible, autónomo en su administración. Hasta aquí todo es cabal para definir la relación cuyo reconocimiento reclaman los pueblos indígenas.

Sólo que el territorio, conceptualmente (en el Derecho Internacional occidental), es uno sólo: no tiene competidores. De ahí el concepto de libre determinación que relaciona una unidad histórico-social (pueblos, naciones) con un territorio único donde se ejerce no el *dominium*, sino el *imperium*. En nuestro caso estamos hablando de territorios de pueblos cuya libre determinación todavía está en discusión y que, en todo caso, están inmersos en un territorio nacional (único, unitario). Es posible que antes de que termine esta década esa compleja relación termine por ser superada por

nuevos conceptos de un moderno Derecho Internacional en búsqueda de conceptos abiertos a la paz y a la tolerancia en las relaciones interétnicas dentro de los Estados nacionales. Eso es lo que se desprende del borrador de la Declaración de Naciones Unidas.

Hay que entender que la condición jurídica que un Estado otorgue a las tierras indígenas no es esencialmente relevante respecto a la percepción interna del pueblo indígena. Sin embargo, les afecta de manera instrumental puesto que la carga de fuerza defensiva que genera una condición jurídica u otra, facilita, dificulta o imposibilita, en su caso, la continuidad histórica de la relación pueblo-territorio.

La regulación interna de la tenencia de las tierras es un tema muy complejo y debería poder dejarse a la determinación de cada pueblo, preocupándose el Derecho más por las garantías externas.

Por ejemplo, para describir los círculos concéntricos que caracterizan muchas de las cosmovisiones indígenas, surgen dificultades serias: cómo hacer para integrar los derechos de las familias con los de la comunidad, con los de entidades territoriales mayores y con los del pueblo indígena. La propiedad, ese reconocimiento fuerte que se pide para todos los niveles aún consintiendo derechos de las entidades de círculos concéntricos superiores, sólo puede ser ejercida por un sujeto. No puede haber dos dueños absolutos (propietarios) sobre la misma cosa y eso, precisamente, es lo que ocurre en casi todos los pueblos indígenas: múltiples sujetos (incluso de esencias diferentes: colectiva, individual, política, religiosa, espiritual, etc.) con múltiples diferentes derechos, coyunturales o definitivos, sobre la tierra o sus accesorios. El Estado, él sí, puede tener el *imperium* y un particular el *dominium*, pero se trata de dos diferentes tipos de derechos dentro de una situación que, por el momento, no es replicable al interior de los pueblos indígenas sin entrar a tallar en el tema de su libre determinación.

Si cada comunidad, entidad territorial o pueblo indígena se encarga de definir los derechos, sus alcances y sus límites al interior de cada pueblo, las cosas se sacan de la construcción jurídica ortodoxa y se avanza hacia la construcción de un derecho pluri- e intercultural debidamente coordinado.

Por otra parte, tanto la concepción interna (cultural) de cada pueblo indígena como su historia reciente han producido situaciones, e incluso aspiraciones, muy diversas que es necesario considerar.

No sólo los usos internos son diversificados, sino que también son diferentes los procesos de aculturación que distancian a un pueblo de sus concepciones originales o los acercan, en parte, a concepciones más occidentales. En amplias regiones andinas –y también en unas pocas regiones amazónicas– la propiedad individual o familiar es ya una aspiración; la comunidad propietaria es un concepto generalizado desde la legislación vigente y asumido como la única posibilidad de acceder a un reconocimiento legal firme de derechos territoriales; en muchas zonas selváticas (desco-

nocemos si ocurre de igual manera en los Andes), el pueblo indígena se ha afirmado mediante la interrelación entre diversos grupos identificados con espacios territoriales concretos (la cuenca de un río mayormente), aliados o distanciados entre sí –si bien generalmente conscientes de las responsabilidades comunes en la defensa de un hábitat común perfectamente identificado–; en otros casos (la mayor parte de las regiones amazónicas), finalmente, el concepto pueblo-territorio responde a una identidad global perfectamente definida.

El Estado debe dejar de percibir la propiedad colectiva comunitaria como una concesión máxima y transitoria en el camino hacia la individuación completa de la propiedad territorial indígena y facilitar la libre expresión de la voluntad de estos pueblos arbitrando vías legales que les permitan recorrer el camino contrario, si es que esa es su voluntad.

Alcance y características de la territorialidad

La caracterización de este nuevo concepto de la territorialidad indígena debe ser consistente con su propósito, que no es otro que permitir la continuidad histórica y cultural de los pueblos originarios y devolverles las opciones de desarrollo negadas durante cinco siglos. Una territorialidad entendida como una metáfora conceptual y definida en términos mezquinos no genera más que la prolongación de la conquista y la negación de las múltiples posibilidades que ofrece un país de la diversidad y riqueza cultural que caracterizan al Perú.

Desde este punto de vista es preciso aclarar conceptualmente algunos aspectos:

- Qué espacios se integran al territorio indígena; qué y quién lo define.
- Qué recursos incorpora y en qué forma.
- Cuáles son las características que van a definir, en términos prácticos, esa relación dentro del ordenamiento jurídico pluricultural.

Aunque muy brevemente, pasaremos revista al tipo de problemas que se presentan.

a) Definición de los territorios indígenas: su alcance

Varios han sido los criterios utilizados para definir la territorialidad indígena. Las ideas, y la manera de plasmarse en los diferentes ordenamientos jurídicos, han evolucionado vertiginosamente en los últimos años desde la concepción primitiva de la paternalista parcela familiar boliviana o la tenencia comunal de la visión peruana, mantenida por ochenta años (para el caso de la sierra; veinticinco, para el caso amazónico),

centrada en la comunidad como un espacio territorial completo en sí mismo.

Las nuevas concepciones amplían su foco diseñando nuevas figuras como las entidades territoriales (que pueden identificarse como vinculadas a un pueblo, o a un sector territorial local de un pueblo, en el caso de pueblos grandes, o a una realidad pluriétnica determinada, en el caso de pueblos de menor población o inmersos en relaciones interétnicas), los municipios indígenas, las tierras comunitarias de origen, o los territorios étnicos—incluso binacionales—acercándose, progresivamente a una concepción más cercana a la reclamada por los pueblos indígenas y que trata de identificar un pueblo y un territorio. Por otro lado, y como luego veremos, estas concepciones van desprendiéndose cada vez más de las características de la propiedad privada y acercándose hacia concepciones políticas, o mejor hacia concepciones de derecho público, de esta territorialidad especial indígena. En cualquier caso, deberemos concentrarnos en esa territorialidad específica: la que corresponde a un Pueblo. La propiedad comunal sería la conclusión de un proceso de disposición interno de los usos territoriales de un Pueblo, componentes específicos de un sistema de administración territorial autónomo. Desde ese punto de vista, las opciones han sido diversas:

- Criterio de la territorialidad originaria. Remonta el derecho, y la delimitación territorial, a la época previa a la Conquista. No está desprovisto de razones jurídicas ya que el derecho de conquista no es hoy aceptable. En efecto, si las tierras de los pueblos originarios se incorporaron por la fuerza de la conquista y luego se independizaron, sacudiéndose del invasor, la situación territorial generada al amparo del derecho del conquistador debería revertir a fojas cero o, cuanto menos, ser sometida a un proceso de consulta y concertaciones con los pueblos originarios. Sin desconocer su carácter reivindicativo y de justicia histórica, nos parece un criterio poco viable, al menos por vías pacíficas.
- Criterio de la ocupación tradicional. Aunque similar al anterior, es mucho más realista y, de hecho, ha sido asumido por legislaciones modernas, incluido el Convenio 169, que lo toma como una de sus alternativas. Se trata de reivindicar y definir como propios los espacios territoriales que están en la memoria colectiva de las actuales generaciones y que todavía se reconocen como el hábitat natural del pueblo en cuestión, sea que esté enteramente bajo su control o que haya sido objeto de usurpaciones y desmembramientos en los últimos años. Esta concepción exige, complementariamente, la definición de procesos de restitución territorial definidos. El proyecto de Declaración de Naciones Unidas contempla este último punto en su artículo 27. Su aplicación generalizada podría dar lugar a incómodas situaciones sociales, sin embargo, de acuerdo con las circunstancias, podría ser una alternativa justa. Muy especialmente en aquellos casos de pueblos despojados recientemente

de sus territorios tradicionales en base a políticas coyunturales determinadas (un ejemplo extremo, el caso de las tierras indígenas repartidas entre las amistades de los militares narco-golpistas en la Bolivia de Meza) o a irregularidades procesales.

- Criterio de la ocupación actual. Es un criterio que puede definir la opción de la legislación chilena. Deja mucho que desear ya que acepta, sin revisión, la política de hechos consumados. Puede tener dos versiones, una más generosa que la otra. La ocupación puede concebirse de manera extensiva, abarcando la territorialidad real actual de un pueblo tal como ha quedado después de los procesos históricos, con un previo proceso de saneamiento o no (el proyecto de la OEA o la Ley peruana DL.n.º 20653 podría considerarse como un ejemplo, aunque, en este caso, limitado a los espacios territoriales comunales) o con un criterio más restrictivo, limitando la ocupación actual a la ocupación de espacios agropecuarios u otros usos económicos determinados (una tendencia insinuada en la nueva Ley de Tierras peruana n.º 26505).
- Territorio como espacio de vida (producción y reproducción). Se trata de una opción orientada hacia la protección de los espacios utilizados para la sobrevivencia y el desarrollo por un determinado pueblo indígena. Puede tener varias versiones. Por lo general los textos normativos que lo utilizan describen expresamente los criterios espaciales, los recursos y los usos que se van a considerar (Perú: DL. n.º 20653) y los que se excluyen (Perú: DL. n.º 22175) y se complementa con la posibilidad de otorgamiento de tierras adicionales cuando las que cuentan actualmente sean insuficientes de acuerdo a determinados criterios (sea la sobrevivencia, las necesidades –en sentido amplio o limitado–, el desarrollo o la evolución demográfica). A veces se otorgan derechos adicionales en tierras ajenas para poder satisfacer esas necesidades (Convenio 169, artículo 14; Perú: Ley n.º 26821, Art.17). En Bolivia, a pesar de optarse declarativamente por el criterio de la territorialidad originaria o tradicional, un requisito procesal –el estudio de necesidades espaciales– orienta la práctica en esta dirección.
- Territorio como Hábitat. Es una versión de la anterior pero no se centra en las necesidades de sobrevivencia o de desarrollo sino que, incorporándolas, va mucho más allá, expresando la relación (o interrelación) permanente de un pueblo con un espacio concreto de la naturaleza y con sus elementos (bosques, ríos, fauna, flora, ambiente, etc.). El concepto de hábitat se aviene bien con una de las dimensiones de la territorialidad indígena, aquella que centró, en la década de 1980, la atención de los ambientalistas: la dimensión ecológica. Prácticamente, esta concepción está presente en todos los textos modernos del Derecho Indígena (Convenio 169, Proyecto de Declaración de Naciones Unidas).
- Criterios integradores. La necesidad de atender las demandas indígenas, junto con el hecho de que, de acuerdo con las circunstancias, estas

demandas se han centrado en alguno o algunos de estos criterios (y otros como el control espiritual o cultural como criterios de delimitación territorial), los modernos textos del Derecho Indígena suelen acogerse a criterios integradores que recogen todas las alternativas posibles para orientar el proceso de definición de los territorios indígenas. Así, el Convenio 169 contempla el derecho a las tierras y territorios que se definen como *tradicionales*, pero también se refiere a *aquellos que ocupan o utilizan* de alguna manera, al *hábitat de las regiones que habitan*, a la posibilidad de asignación de tierras adicionales de acuerdo a la *necesidad*, a las relaciones espirituales (*control cultural*) entre un determinado pueblo y su territorio. El texto más expresivo y completo, por el momento, es el del proyecto de Declaración de Naciones Unidas. No es de extrañar, ya que refiere la territorialidad a la libre determinación de los pueblos.

Estimamos que una opción por criterios amplios e integradores puede permitir mayores posibilidades a los pueblos indígenas siempre que se complemente con algunas fórmulas procesales viables en la práctica. Sin embargo, en la práctica legal y en los procedimientos de hecho, los criterios son reduccionistas, centrados en lo comunal (el territorio no ya como mosaico sino como un rompecabezas incompleto) y orientados hacia una concepción económica y productiva de la tierra y los recursos.

La cuestión teórica de si el Estado cuenta o no con un poder eminente para decidir sobre los límites de los territorios indígenas es siempre conflictiva.

De hecho, la propiedad se adquiere por transmisión (sucesión, tradición) de un derecho desde una hipotética propiedad originaria (que podría haberse adquirido por apropiación –de una *res nullius*– o por una especial forma de prescripción histórica por posesión ancestral de hecho). Dado que los pueblos indígenas nunca transmitieron ese derecho, que la situación de “*res nullius*” no es aceptable para caracterizar espacios ya ocupados, que los pueblos indígenas nunca dieron un consentimiento explícito (libre determinación) a una integración de sus posesiones a una entidad nacional externa y que no se trata de pueblos sometidos a conquista, puesto que los peruanos (se entiende que también, o sobre todo, los peruanos de origen) ganaron su independencia, no vemos razón jurídica alguna (hablamos de derecho civil y no de doctrinas políticas) con suficiente peso como para reconocer un derecho distribuidor del Estado sobre bienes que ya tienen dueño.

Sin embargo, muchas veces los pueblos indígenas consideran conveniente buscar salidas más conciliadoras.

En la práctica cada pueblo indígena sabe bien cuál es, o debería ser, su territorio actual: las zonas que resigna del territorio tradicional y aquellas a las que no está dispuesto a renunciar, estén o no bajo su control. Es por ello que la definición previa del ámbito territorial debe quedar al criterio

debidamente sustentado de los propios pueblos. Esos ámbitos deberán quedar consignados con prerrogativas especiales (no ser susceptibles de adjudicación de derechos a terceros) mientras que se defina, o se concierte, un plan de saneamiento y ordenamiento territorial que concluya en una situación pacífica, estable, justa y satisfactoria. En el caso de la Amazonía, donde esta estrategia tiene mejores condiciones de aplicación –y aunque estamos hablando de una buena parte del territorio nacional–, se trata de unos cuantos casos específicos (dependiendo de la amplitud del concepto de pueblo; pero nunca mucho más de medio centenar) que no deberían generar complicaciones mayores.

En todo caso es preciso decir que un territorio indígena en muchos casos no se termina en puntos concretos, no se define por líneas demarcatorias sino que se desvanece en zonas de inseguridad (ya sean espacios compartidos o limítrofes con otros pueblos vecinos, ya sean “las áreas naturales culturalmente protegidas” o a veces una mezcla de ambas cosas ya que esas áreas se suelen situar en espacios exteriores a los círculos concéntricos bajo control). Por eso, y siempre que confluyan los límites territoriales de dos pueblos indígenas, se debe dar atención a esos espacios intermedios, no reivindicados o no ocupados, pero importantes en la percepción territorial indígena.

b) Determinación de los recursos que incorpora la noción territorial

Como vemos, la territorialidad indígena supone un todo racional que debe reflejarse apropiadamente en su caracterización jurídica. La integridad territorial es consustancial a la función económica, a la condición ecológica, a la percepción subjetiva del sujeto del derecho y a la propia naturaleza física del bien. Cualquier alteración de esa integridad modifica la naturaleza propia del territorio y desvirtúa la calidad del derecho reconocido a los pueblos indígenas.

Adelantemos que esta visión está absolutamente clara en los textos jurídicos internacionales pensados específicamente para traducir la naturaleza real de los derechos territoriales indígenas (así el Convenio 169 OIT o los proyectos de Naciones Unidas o de la OEA). En los casos en que esos textos tengan carácter vinculante y hayan sido ratificados por el país adherente, las incompatibilidades internas con el resto del ordenamiento jurídico deberán resolverse sin alterar la esencia del derecho reconocido. El territorio indígena no es la suma de los recursos que contiene y que son susceptibles de apropiación o de relaciones económicas: su naturaleza se basa en esa integración de elementos físicos y espirituales que vincula un espacio de la naturaleza con un pueblo determinado.

No obstante, al contrario de lo que ocurre con nuevas figuras jurídicas que han recibido un tratamiento claramente diferenciado para reflejar su sustancia –como es el caso de la propiedad intelectual– el territorio indíge-

na no se ha asumido todavía como una institución jurídica nueva, moderna y con características propias, sino que se la trata de encajar en los moldes diseñados por el ordenamiento jurídico para describir realidades que nada tienen que ver con la territorialidad consustancial a un pueblo indígena; una realidad que es mucho más afín al concepto de patria que al concepto de fundo.

En este sentido, el concepto del territorio indígena choca con la propia noción de los bienes económicos que se describen en la legislación civil (susceptibles de derechos superpuestos, individualizables objetiva y subjetivamente) y con la fórmula concesional que rige la legislación de esta parte del continente respecto de los recursos naturales.

En efecto, los valores culturales del derecho occidental centran la función social de los bienes en su circulación mercantil y el Derecho trata de ofrecer alternativas para multiplicar las ocasiones de ese movimiento comercial. Para ello posibilita el aprovechamiento de diferentes usos y la distribución de diferentes derechos sobre un mismo objeto para animar el mercado y dinamizar la economía.

Por otro lado, los Estados de la América del Sur, pese a su moderna adscripción a las corrientes liberales, mantienen una posición tradicionalmente estatista en lo que respecta a los recursos naturales. En este sentido, el Estado se reserva derechos sobre bienes que, natural y jurídicamente, forman parte integrante del bien principal (como son los recursos forestales, la fauna, las aguas y sus elementos concomitantes, etc.).

De resultas de una combinación de estos dos presupuestos se recurre a una estrategia jurídica para separar, contra natura, las partes integrantes de un bien inmueble aplicando regímenes legales diferenciados a los distintos componentes de la naturaleza, reservándose el Estado el dominio sobre algunos de esos componentes y posibilitándole la distribución de usos y derechos diferenciados, y generalmente opuestos, entre diferentes sujetos.

En el caso de los territorios indígenas, esta forma de percibir la naturaleza del bien lo desnaturaliza y le priva de significado. Es por eso que los pueblos indígenas reclaman un tratamiento jurídico específico, definiciones jurídicas nuevas que, al tener un contenido propio, no obliguen a recurrir a malabares lógicos para adecuarse a instituciones creadas para regular otras instituciones.

Los pueblos originarios están teniendo serios problemas para el pacífico disfrute de sus territorios por la obstinación del Estado en aplicar este desmembramiento jurídico de la integridad territorial indígena que puede dar lugar a situaciones de extrema injusticia (incluido el etnocidio: véase si no el caso de las comunidades asháninkas afectadas por concesiones madereras o los múltiples casos de etnocidio ocasionado por explotaciones mineras y de hidrocarburos en tierras indígenas en todo el mundo).

La desintegración de los territorios indígenas en una constelación de derechos sobre los diferentes componentes que lo constituyen es incompa-

tible con la propia función económica y social del territorio y, desde luego, con los derechos a la identidad, al libre desenvolvimiento, al desarrollo, y otros derechos fundamentales vinculados, en su ejercicio individual, con el respeto a la integración espiritual y cultural de un pueblo con su territorio. En el caso de los territorios amazónicos, esta visión es, además, inapropiada con la naturaleza ecológica del bosque tropical. Analicemos someramente estos tres aspectos.

- 1) Las instituciones jurídicas deben permitir integrar los valores culturales de un grupo humano con ciertos principios de eficiencia para una conveniente regulación de las relaciones humanas y la satisfacción de las necesidades sociales.

Aún dentro del marco de la concepción jurídica occidental, la propiedad, en cuanto institución, está orientada a dar seguridad jurídica a un hecho concreto de la vida social (el de la posesión efectiva) y tiene como razón de ser su función económica: hacer que el bien sea útil al propietario.

Sólo que tanto las formas sociales de aprovechamiento como la utilidad de un mismo bien pueden variar, subjetiva y objetivamente, de un grupo cultural a otro, de un medio ecológico a otro.

La función económica de la propiedad predial en los sistemas occidentales, referida, como se dijo, al comercio, exige especificidad del objeto y posibilidad de apropiación real. Se refería a un determinado pedazo de la corteza terrestre, el suelo agrícola, destinada a generar productos y frutos mediante la industria del hombre. Se trata de espacios concretos, individualizados por el trabajo, de carácter principalmente agrícola o pecuario, donde lo natural (fauna y flora silvestre) tiene un tratamiento accesorio. La caza, la recolección, la pesca, son usos secundarios—muchas veces de carácter lúdico—y no constituyen por lo general el valor económico primordial que caracteriza el predio como un todo racional.

Si el Estado regula por separado esos recursos accesorios, el todo racional de la heredad o del fundo no se resiente en su esencia, aunque su valor económico pueda verse seriamente afectado.

Pero ¿qué ocurre si, bajo esta percepción cultural, limitamos la propiedad territorial indígena a los espacios agrícolas y pecuarios? Simplemente lo desnaturalizamos. Porque el derecho territorial indígena fundamenta su valor social en la vinculación integral del territorio y el pueblo, y los diferentes componentes son, no ya recursos apropiables económicamente, sino componentes anímicos de un todo racional diferente al que caracteriza un fundo. Reconocer un territorio indígena sin sus elementos y fuerzas naturales es reconocer un esqueleto irreconocible, sin capacidad de vida. El derecho no sería el signo jurídico del hecho real, la institución no prestaría seguridad jurídica a la verdadera relación entre el sujeto y el objeto del derecho.

Pero, además, le privaría de su función económica que, en este caso, no es el comercio sino la reproducción de las condiciones de supervivencia y de desarrollo de un pueblo. Con excepción de algunos pueblos indígenas reducidos (muchas veces, precisamente, por causas legales) a una condición agrícola, la mayor parte de ellos basan su economía en la diversidad de recursos y no en la explotación agrícola intensiva.

En el caso de los pueblos amazónicos ese desmembramiento afecta, hasta minimizarlo, el valor socio económico del territorio. En efecto, para estos pueblos la caza, la pesca, la recolección son las actividades económicas principales: su vida depende de ellas y la seguridad jurídica que pretenden para sus territorios se basa en el control de las condiciones de reproducción de esos recursos renovables. Cuando los pueblos indígenas proclaman que en el bosque está su farmacia, su mercado, su universidad, sus fábricas, sus depósitos de materiales para la vivienda, no están expresando sino una realidad económica (entre otras cosas) poco comprensible para quienes no viven en y de la selva. Si después de 500 años se ha avanzado en el reconocimiento del derecho de los pueblos indígenas a sus territorios, no se les puede mezquinar esa territorialidad con triquiñuelas jurídicas, por lo demás innecesarias y poco acordes con el pensamiento liberal que los gobiernos tan sistemáticamente aplican, por ejemplo, a recursos tan primordiales como la infraestructura nacional, incluso la estratégica.

- 2) El valor cultural encarnado en el territorio indígena difiere sustancialmente del valor productivo o comercial atribuido por la sociedad occidental a la propiedad predial. El territorio indígena, por esencia, es integral. No es posible reconocer el territorio y desconocer sus componentes, cargados de valores espirituales que le otorgan sentido. Imaginar, por ejemplo, que los venados –un animal en que encarnan los ancestros– son un cuero y unos kilos de carne afecta profundamente la identidad y la cultura; desconocer a un pueblo la capacidad de comunión (que se traduce en capacidad de control autónomo) sobre las cuevas, las quebradas, las cataratas, es negar valores transcendentales. No se trata de bienes económicos, se trata de un todo del que los hombres forman parte y, desmembrándose, se vacía de sentido con efectos destructivos sobre la identidad, las creencias y la razón de ser de un pueblo.

Dado que los países americanos son, por definición constitucional en muchas ocasiones, países pluriculturales, los valores que encarnen las instituciones de su ordenamiento jurídico no pueden ser, por tanto, monoculturales, si no es a costa de la imposición de una cultura sobre las demás. Al aplicarse a grupos culturales diferentes, con valores culturales y necesidades sociales diferentes, las instituciones deben asumir esa diferencia a fin de que el derecho otorgado sea del mismo valor para todos.

Considerando la vinculación espiritual entre un pueblo y su territorio, la desintegración del derecho territorial de los pueblos indígenas supone un atentado contra todos los derechos de la persona que tienen como fundamento la identidad y los valores y creencias que la sustentan. Las instituciones sociales, el entramado de relaciones, la propia sobrevivencia colectiva dependen de la integridad territorial y esa es la seguridad jurídica que los pueblos indígenas reclaman. Un territorio indígena donde los elementos naturales son excluidos de la seguridad jurídica absoluta (*erga omnes*) constituye una expropiación: un reconocimiento jurídico ficticio que distorsiona el hecho real que quiere describir y proteger.

El territorio indígena supone el restablecimiento de condiciones apropiadas para la sobrevivencia de pueblos que, juntamente con el resto, lograron la independencia de las metrópolis coloniales. Se trata de un reconocimiento reivindicativo: un acto político reparador de una injusticia histórica. Y no puede ser parcial si no es a costa de privarle de sentido. Si eso choca con algunos principios o dispositivos pensados para su aplicación a otras situaciones diferentes, será preciso particularizar su tratamiento jurídico excluyendo los territorios indígenas de la aplicación de esos dispositivos generales.

- 3) Especialmente en el caso de los pueblos indígenas amazónicos, la aplicación del régimen general, basado en la divisibilidad de los bienes, en el destino agropecuario de la tierra en la atribución al dominio del Estado de los recursos naturales y del poder para distribuir sobre ellos diferentes derechos, resulta contradictorio con la propia naturaleza ecológica de los bosques tropicales.

En primer lugar porque, en la Amazonía, el bosque vale por el vuelo forestal y por la vida silvestre que fluye en sus diferentes estratos ecológicos. La delgada capa de suelo fértil es un bien secundario desde el punto de vista económico; incluso la fertilidad (transitoria) de ese suelo depende de la cubierta forestal. El trabajo humano no individualiza la propiedad; los frutos industriales y los productos no son el resultado de una explotación intensiva del suelo. Por el contrario, suelen ser frutos naturales (los propios árboles lo son también) cuya provisión depende más de un cuidadoso manejo y, muchas veces, de la disciplina en el consumo. No es el trabajo, sino la no alteración del bosque lo que le da su vigor. Si los pueblos indígenas se ven obligados a intensificar el uso agrícola de sus territorios para defender jurídicamente sus dominios ancestrales (como de hecho ha sucedido repetidamente), sus propiedades irán perdiendo valor y los bosques su verdadero potencial.

Si pretendiésemos, en base a determinadas clasificaciones agrotécnicas, reducir el derecho territorial de un pueblo indígena amazónico a los espacios agrícolas nos daríamos con la sorpresa de que no existe mucho más del 2% de todo el espacio amazónico con vocación agrícola

o pecuaria. De hecho, las chacras dedicadas a la agricultura por pueblos como el aguaruna no exceden de 1/3 de hectárea (lo que les ha permitido sobrevivir sin depredar). Si un territorio indígena amazónico llegara a ser del tamaño de sus espacios agrícolas (y esa es la lógica del derecho peruano, que excluye de la territorialidad indígena los suelos forestales y las tierras de protección) la expropiación sería absoluta. Por otro lado, su ubicación y su determinación devendrían imposibles: una chacra se utiliza durante un pequeño periodo de tiempo, se abandona en el monte (se hace de nuevo bosque) y se abren nuevos pequeños espacios de bosque en tierras sin otro valor agrícola que el que le otorga el "buen hacer" tradicional. Si cada vez que, en la Amazonía indígena, un espacio agrícola deviene en espacio forestal éste revierte al Estado, los territorios indígenas serían una metáfora.

Los bosques amazónicos son unidades ecológicas en las cuales sus elementos (se consideren partes integrantes, accesorios, frutos naturales, o cualquier otra denominación jurídica) están en íntima interrelación. Cualquier elemento vive por, en y de sus relaciones con los demás elementos, incluidos los hombres que, en el caso de los pueblos indígenas, asumen (si bien cada vez con menos chance) un control muy cuidadoso de esa organización de la vida. Es por eso que el Convenio 169 o los proyectos de textos internacionales del nuevo Derecho Indígena hablan del territorio como hábitat, haciendo alusión a esa unidad conformada por un territorio integral y un determinado pueblo que lo administra en base a una convivencia ancestral. Cualquier derecho económico otorgado fuera de ese control, con seguridad, redundará en perjuicio del valor real del territorio y del pueblo que lo tiene por hábitat.

En conclusión, creemos que el territorio indígena debe definirse como un todo integral y cuando se reconocen determinados derechos territoriales a un pueblo (por ejemplo, la propiedad considerando su acepción de derecho absoluto, exclusivo y perpetuo) ese reconocimiento debe extenderse a la totalidad de sus componentes.

Si la preocupación del Estado es el buen manejo, deberá concertar regulaciones en el uso; si lo que pretende son ingresos, deberá regular sistemas de captación; si se trata de reservar derechos sobre determinados recursos de carácter estratégico, o de interés común a todos los pueblos del Perú, se deberán establecer pautas claras para la concertación de sus usos con el pueblo que los detenta en su territorio. Pero lo que no se puede hacer es fingir el reconocimiento jurídico de un derecho histórico, entregando una *piltra* de ese derecho. El territorio sin recursos es un esqueleto sin sustancia.

c) Atributos que deben caracterizar jurídicamente un territorio indígena

Desde hace treinta años, los pueblos indígenas han asumido la iniciativa de definir una plataforma política que refleje aquellos derechos expropiada-

dos desde la conquista y que constituyen la base de sus reivindicaciones. Y no sólo se ha luchado por el reconocimiento internacional de esos derechos, sino que se les ha ido llenando de contenidos jurídicos capaces de reflejar las características estimadas como necesarias para que el derecho fuera efectivo de cara a la continuidad histórica de cada pueblo. Es importante que cualquier propuesta de Ley para los Pueblos Indígenas considere esas características que delimitan, en verdad, nuevas instituciones jurídicas no consideradas en el ordenamiento civil.

En el caso del territorio, esas características distinguen, por un lado, al territorio indígena de otras instituciones jurídicas coincidentes a primera vista y, por otro, configuran una institución nueva que no tiene antecedentes en el ordenamiento actual:

1) Se trata de un derecho absoluto, exclusivo y perpetuo. Estas notas, que caracterizan al derecho de propiedad en los ordenamientos jurídicos occidentales, son asumidas por la amplitud de su fuerza protectora: un poder frente a todos y para siempre. Como se dijo, a eso se reduce el parecido ya que otras notas concomitantes a ese concepto de propiedad occidental son poco apropiadas para caracterizar la territorialidad indígena. En cualquier caso, esas notas adquieren matices propios cuando se aplican al territorio indígena:

- No es un poder absoluto y exclusivo atribuido o reconocido por el Estado a un individuo o a un colectivo concreto, entendido como una persona jurídica, capaz de ejercer todos los derechos incorporados al concepto de la propiedad. Las personas en las que se concreta el derecho actual no pueden, por ejemplo, disponer del territorio (*ius abutendi*), y su disfrute (*ius utendi, ius fruendi*) está muy condicionado por otros derechos concomitantes (de otros individuos o grupos de esta y otras generaciones). Para los miembros individuales o colectivos de un pueblo, el territorio supone derechos pero también muchos deberes y responsabilidades, incluso la responsabilidad de su administración y su defensa como condición exigida colectivamente para gozar del derecho a disfrutar de sus usos y beneficios.

En fin, pocas son las similitudes: tanto el carácter absoluto como la exclusividad del derecho territorial indígena se asumen tan sólo como notas para resaltar su identificación (absoluta, exclusiva) con un pueblo determinado y por su valor descriptivo para remarcar su autonomía y su protección respecto a los no-miembros, incluyendo el Estado.

- La perpetuidad no se limita a señalar sus diferencias con otros derechos de carácter temporal (como el usufructo), sino que entraña una dimensión histórico-cultural muy concreta. Algunos ejemplos:

- Se trata de un derecho originario (no dependiente, en teoría, de decisiones administrativas), que está fundamentado en mitos y acontecimientos históricos anteriores a la constitución de los modernos Estados. No se titula el territorio de un pueblo *para que sea* propietario sino *porque es* propietario ancestral, para que los demás lo respeten y pueda integrarse ese derecho en las relaciones jurídicas modernas con otros sujetos de derecho, sean públicos o privados.
 - No está sujeto a condición de carácter temporal; por ejemplo, no está sujeto a plazo, no prescribe, no puede ser objeto de abandono sino por exterminio o desvanecimiento del pueblo como tal etc.
 - No está vinculado a la duración de la vida humana (de los actuales miembros del pueblo indígena) y es incompatible conceptualmente con la sucesión tal y como la entiende el derecho civil (sea por un acto *inter vivos*, sea *mortis causa*), ya que, permanentemente, conviven antiguas y nuevas generaciones del pueblo indígena, disolviéndose las personas en el transcurrir indefinido del sujeto del derecho.
 - No comienza ni termina con un título. Reconocido o no, el derecho existe; si bien en muchos casos sea impracticable por el imperativo de las circunstancias. En cualquier caso, y en términos prácticos, esta característica conlleva expectativas de reivindicación y restitución de espacios territoriales perdidos de manera incompatible con el propio derecho territorial; también aclara que los límites territoriales no están condicionados por el reconocimiento estatal –muchas veces limitado a pequeños islotes territoriales– y que todo pueblo puede mantener sus reclamos hasta que el territorio reconocido coincida con el hábitat real que corresponde a cada pueblo por derecho histórico, o bien resignarlos si así lo estiman necesario o conveniente dadas las circunstancias.
- 2) Es un derecho atribuido a un pueblo, un sujeto jurídico con una entidad especial que escapa de la esfera privada del Derecho Civil y cuyo reconocimiento tiene determinadas consecuencias en el Derecho Internacional y debería tenerlas en el ordenamiento interno de un país pluriétnico. Notas derivadas de esta son, entre otras:
- El carácter transgeneracional del derecho, cuya finalidad es permitir la continuidad histórica de un pueblo y que, por tanto, trasciende la voluntad dispositiva de la actual generación, lo que le hace indisponible (inalienable, inembargable) e indivisible conceptualmente (su división afectaría la naturaleza misma del bien), aunque divisible internamente en usos, temporales o definitivos, de acuerdo con prácticas definidas por el derecho consuetudinario de cada pueblo.

- El carácter transfronterizo del derecho en el caso de que existan pueblos a ambos lados de una frontera estatal.
- El carácter transpersonal del derecho en sí. Lo que se traduce no sólo en el carácter del derecho en sí mismo (un patrimonio colectivo histórico) sino en la existencia de pautas colectivas que integran, definen y limitan los derechos que puedan ser atribuidos consuetudinariamente a sus miembros, en forma individual o agrupada.
- Su condición de atributo esencial al propio concepto de pueblo, que hace que el derecho territorial indígena escape de la esfera de lo privado y se enmarque dentro de una concepción cercana a la del derecho público con indudables connotaciones políticas. En efecto, aún considerando la libre determinación de los pueblos como un derecho a ser ejercido dentro del ámbito nacional de los Estados que los integran, la relación pueblo-territorio (que constituye una de las dimensiones esenciales de la libre determinación) adquiere consistencia en el derecho internacional e, incluso dentro del Derecho estatal, las características jurídicas de su reconocimiento se asemejan a los términos de un Tratado más que a un acto dispositivo de la administración.
- Su vinculación con otros derechos de orden no material originada en las especiales relaciones de un pueblo con su territorio. Así, el derecho territorial está íntimamente relacionado con derechos como el de la identidad, la cultura, las creencias y los cultos religiosos, la espiritualidad, la dignidad colectiva, la integridad psíquica y moral, etc.
- Su integridad: una característica consustancial a la relación pueblo-territorio desde diversos puntos de vista:
 - El territorio debe consolidar jurídicamente todas las formas de uso, posesión, manejo, acceso y administración que definen la relación socioeconómica del pueblo con su hábitat; es entonces el hábitat primordial de un determinado pueblo indígena.
 - El territorio debe responder a esa globalidad de concepción, por eso debe permitir el ejercicio de todas las formas, estables o itinerantes, de control territorial con la amplitud con que ese control se manifiesta en la realidad. Un territorio despedazado en islas comunales, mochado o retaceado, con áreas excluidas del control étnico por diversas razones (protección ecológica, colonización, etc.) no es un territorio indígena todavía.
 - El derecho territorial debe abarcar todos los elementos: superficie, subsuelo, vuelo forestal, aguas y cochas, fauna y flora, recursos genéticos, los diferentes ecosistemas independientemente de su clasificación económica. Un territorio que se ofrece descompuesto en una serie de elementos jurídicamente diferenciados, con sistemas de administración separados, con distinto órgano ejecutor, impide a un pueblo ejercer el necesario control cultural y económico.

- Por fin, la autonomía con que se ejercita el derecho territorial de un pueblo indígena que constituye una nota definitoria de la territorialidad de los pueblos indígenas.

Autonomía y territorio indígena

La discusión acerca de la aplicabilidad del derecho de libre determinación a los pueblos indígenas parece ya decantada hace tiempo¹. No existe ninguna razón de peso para excluir a los pueblos indígenas de los beneficios de ese "derecho natural" de pueblos y naciones. Las dificultades no son de tipo conceptual sino operativas. El miedo a poner en peligro ciertas prerrogativas (como las regalías concesionales) pone en boca de los Estados argumentos que, en muchos casos, colindan con la paranoia. Ese de "un Estado dentro del Estado" es un clásico.

La mayor parte de los tratadistas insisten en que la libre determinación no es un derecho en sí, sino la condición, el prerequisite para el ejercicio del resto de los derechos de un pueblo o de una nación (conformar o no Estados es una posibilidad que existe como consecuencia de ese prerequisite). Si se reconocen derechos a un determinado conjunto de pueblos, como así es en el caso de los pueblos indígenas, no se les puede negar el prerequisite.

En la plataforma reivindicativa indígena esta pretensión se centra en el punto que afirma el derecho a la libre disposición de sus riquezas y recursos naturales como elementos necesarios para la provisión de su desarrollo económico, social y cultural. No parece digerible el temor de que se reivindicquen separaciones o cosas similares. Incluso nadie está dispuesto a discutir el derecho eminente de los Estados sobre un territorio unitario nacional. Y si los interesados no lo argumentan no vemos la necesidad de meternos en explicaciones para desviar el punto central.

Una de las formas de ejercitar la libre determinación es a través de la autonomía, una facultad viable dentro de contextos nacionales integrados. Los diccionarios jurídicos definen la autonomía como "la facultad que posee, o que es reconocida, a una población o ente, para dirigir sin tutelaje extraño los intereses específicos de su vida interna, que puede expresarse en la creación de instituciones propias para los espacios donde se desarrolla" (Raúl Chanamé: Diccionario jurídico moderno, Ed. San Marcos, Lima, 1995).

En esos términos, la autonomía está implícita en el Convenio 169. Consecuentemente, ha sido introducida en diversos textos constitucionales, como el peruano (que la plantea como un desprendimiento parcial de poderes, específicamente concretado a los aspectos económicos, administrativos, territoriales, laborales y organizativos), o el nicaragüense (que compromete la dación de una Ley reguladora). En Bolivia, Colombia, Paraguay y otros el reconocimiento está implícito en el derecho a autonomarse.

La autonomía es un concepto no controversial para los temerosos de independencias puesto que, por definición, se da al interior de los Estados y conlleva una relación jurídica y normativa entre el ente autonómico y el Estado central. Expresa, precisamente, el carácter de esa relación entre el poder central y sus componentes sociales, culturales y territoriales. Es una forma de organizar el pluralismo político en una sociedad construida en forma multiétnica.

Si bien la autonomía, como autogobierno, se tratará específicamente en su momento, es preciso adelantar que una autonomía para los pueblos indígenas tiene como fundamento el sustento territorial, en sus aspectos material y simbólico. Sin un nivel definido de control autonómico del territorio y los recursos naturales, la autonomía se desvanece en lo declarativo. El territorio, definido por su finalidad de garantizar la continuidad histórico-cultural de un pueblo, encarna una especificidad a la que se vinculan los sentimientos de pertenencia e identidad de un pueblo, aquellos que le permiten desarrollar una dinámica cultural capaz de alcanzar altos grados de eficacia para la provisión de su desarrollo económico, social y cultural.

Con un reconocimiento apropiado de los derechos territoriales revestido de firmes garantías externas y de autonomías internas, el panorama de los pueblos indígenas americanos podría comenzar a vislumbrarse con mayor claridad.

a) Contenido mínimo de la autonomía territorial indígena

La autonomía territorial de los pueblos indígenas se define sobre la base de:

- Un control autónomo de las tierras y los recursos. La autonomía supone una competencia, reconocida externamente, para disponer las propias normas respecto a un área determinada.
- La autonomía de uso y administración que excluye imposición de fórmulas de explotación o de reglamentos de uso ajenos a los determinados por cada pueblo de acuerdo con sus peculiaridades culturales.
- Un control social, espiritual y cultural sobre el territorio y sus recursos, incluyendo la protección de los propios conocimientos sobre la biodiversidad, el control sobre la trasmisión de los valores que constituyen la ética económica de cada pueblo y la capacidad de autogeneración de conocimientos en los nuevos contextos interculturales.
- Una libertad para organizar la redistribución interna de derechos y obligaciones entre sus miembros, para establecer sujetos de derecho interno y para regular la transmisión
- El control económico de las variables que pueden afectar las relaciones sociales de producción, reposición y redistribución de los recursos (entre otras, la libre determinación del desarrollo).
- Un marco regulatorio de las relaciones con el resto de las entidades sociopolíticas, centrales o descentralizadas, que prevea garantías de

seguridad jurídica y eficaz reacción frente a las perturbaciones, ámbitos de competencia definidos y diseño adecuado de medios de resolución de conflictos.

- Un ámbito de jurisdicción sobre el territorio, que permita la regulación interna de la tenencia y uso de los recursos, y el respeto externo de esas normas y de los órganos comunales encargados de aplicarlas.

Con todas estas notas podemos entender que el concepto de territorio indígena tiene, como se dijo, connotaciones políticas que lo sitúan por fuera del derecho patrimonial. Si bien, a efectos de reconocimiento, pasa la prueba de la comprensión y razonabilidad jurídica intercultural, tal y como hemos intentado demostrar más arriba, su esencia reclama un tratamiento constitucional específico.

Las Constituciones americanas que han dado un paso adelante en esa definición, es decir, una buena parte de las vigentes, remarcan las diferencias con la propiedad común (evidenciando una sustancia jurídica diferente) pero sin atreverse a un acto creativo que, de una vez por todas, institucionalice adecuadamente la realidad de la conformación espacialmente multiétnica de los países americanos². Refieren atributos pero no definen esencias y finalidades.

b) Integración de los componentes territoriales a la estructura política y territorial del país

El problema de cómo se incorporan esos territorios autonómicos al territorio nacional, políticamente definido como unitario y soberano, va a depender de multitud de circunstancias de acuerdo con los diferentes procesos históricos. Existen ya muchas experiencias y proyectos de los cuales sacar provecho: las entidades territoriales colombianas y los propios Resguardos Indígenas (definidos como unidades sociopolíticas), el proyecto boliviano de municipalización, las Alcaldías Auxiliares de Guatemala o la Ley de Autonomía de la Costa Atlántica de Nicaragua. Pero también algunas mucho más consolidadas, como el estatuto de la Comarca Abya-Yala de Panamá, el Gobierno Autónomo (indígena) de Groenlandia, las Comunidades Autónomas españolas, la Confederación Helvética (uno de los casos en que el problema está mejor tratado) o la estructura federativa de los USA, por citar los más conocidos.

Si en países como España o Suiza, donde existe un sustrato socio-cultural bastante uniforme, han comprendido la necesidad de dar una salida pacífica y conveniente a las especificidades espacio-culturales que se dan al interior de sus países, las dudas para acometer, de una vez por todas, la problemática espacial y autonómica de los pueblos indígenas americanos no se justifica sino por motivos mezquinos.

c) El dominio eminente del Estado sobre los recursos y la autonomía territorial indígena

En efecto, es el poder concesional de los Estados sobre los recursos ubicados en los territorios indígenas, y las regalías resultantes, el quid que entorpece el avance del proceso de institucionalización de las reivindicaciones jurídicas del movimiento indígena.

Tierras, aguas, bosques, recursos madereros, recursos genéticos, paisajes y, sobre todo, recursos del subsuelo de los territorios indígenas constituyen un suculento botín que los Estados no están dispuestos a soltar. Se trata de un rezago de colonialismo que se intenta ocultar en argumentos más sofisticados.

Y es así que, luego de reconocerse a los pueblos indígenas derechos territoriales, el Estado se reserva una serie de posibilidades de intervención al interior de esos territorios. A veces, como en el caso peruano, lo “reservado” supera con creces lo concedido hasta desfigurar su esencia en una caricatura lamentable de la territorialidad.

Este punto es trascendental, ya que los mayores problemas de los pueblos indígenas (incluido el genocidio de muchos de ellos) provienen de esas reservas de dominio que se hace el Estado (concesiones forestales, mineras, petroleras) y que, muchas veces, promueven perturbaciones tan graves que llevan a pueblos enteros a su desaparición.

Es preciso ser claros al respecto. En el Perú, un pueblo como el nomatsiguenga está hoy en una situación desesperada a causa de los intereses económicos de cuatro grandes empresas madereras. Los pueblos harakmbut se han visto reducidos demográficamente en un corto periodo de 25 años, por las perturbaciones ocasionadas por las consecuencias, directas o indirectas, de la minería aurífera y otras intrusiones territoriales. Los pueblos quichua y achuar de los ríos Tigre y Corrientes tienen serias dificultades de sobrevivencia tras el paso, por 30 años, de la compañía OXY.

Al respecto pareciera que la norma es el silencio y la comprensión de que se trata de intereses intocables. Si hay petróleo todo queda relegado a segundo plano. Incluida la vida de un pueblo.

Si esas reservas de dominio se fundamentan en los grandes intereses nacionales podríamos ver cuáles de esos grandes intereses han sido favorecidos por esas explotaciones. ¿La dignidad de la persona?, ¿el entorno sano?, ¿la seguridad nacional?, ¿el desarrollo equilibrado?, ¿alguno de los definidos constitucionalmente como los más altos intereses, razón y fundamento de la delegación de poder del pueblo al Estado?

Sólo por mencionar el punto del desarrollo nacional, señalemos que, por ejemplo, en el Perú todos los Distritos de donde se extrajo por 30 años petróleo en la frontera norte han sido categorizados oficialmente como de “extrema pobreza”; que la compañía, después de 30 años, ha transferido sus derechos sin que funcionario alguno haya reclamado el cumplimiento

del plan de salida ni supervisado los daños ambientales; que el río Tigre ha quedado inhabilitado para subvenir las necesidades de la población y que los pueblos quichua y achuar de la región han quedado traumatizados por la experiencia. Hoy sólo quedan retazos de la naturaleza que fue y una penosa sensación de abandono en la naturaleza y los hombres.

Dada la correlación de fuerzas existentes, los pueblos indígenas se ven obligados a aceptar lo ineludible y pelean por los procedimientos con el fin de evitar daños menores. Pero no conocemos el caso de una empresa minera o petrolera en fase extractiva que no haya deteriorado de tal manera el territorio indígena que lo haya inhabilitado para su finalidad. Por eso, pese a ese curioso consenso de que no se puede decir no, estimamos que, en realidad, lo prudente, la regla, debería ser la contraria. Es decir, lo más cuerdo sería autorizar una actividad sólo si lo consiente el pueblo, si la actividad es compatible con la finalidad del territorio indígena y si la actividad está diseñada con las suficientes garantías y mientras esas garantías respondan efectivamente en la práctica. Si se prohíben ciertas actividades riesgosas en áreas naturales protegidas cuando son incompatibles con la finalidad del área, cuánto más será necesario establecer esas limitaciones cuando lo que se pone en riesgo es la vida de un todo un pueblo.

Es, en cualquier caso, un punto tan polémico, donde los intereses en juego son tan grandes (de los dos lados) y tan poderosos (de un lado), que la discusión se enrarece y no se centra en lo que, jurídicamente, está en juego: la priorización social (plasmada en la Constitución) de los intereses nacionales (recuérdese que la Constitución peruana precisa, en su cabecera, que la defensa de la persona humana y la defensa de su dignidad son el fin supremo de la sociedad y del Estado). El hecho de que el petróleo se encuentre en tierras alejadas (ultraperiféricas) y que las víctimas sean indígenas limita prejuiciosamente la responsabilidad del criterio. No creemos que nadie estuviera dispuesto a resignarse, para que el Estado goce sus regalías, a recibir agua envenenada para su familia o a ser privado de sus alimentos, de su paz, de su salud, etc. Pero eso es lo que sucede, y si para la Constitución todos somos iguales, las familias indígenas tienen todo el derecho a protestar por esta laceración de sus derechos fundamentales.

Es por ello que estimamos la necesidad de considerar con seriedad el reconocimiento a los pueblos indígenas de una autonomía efectiva en el goce de sus territorios.

Una primera incompatibilidad que dificulta el encuentro entre las perspectivas jurídicas de los Estados y la de los Pueblos Indígenas es precisamente, como hemos visto, la desintegración jurídica de los elementos de la naturaleza que es característica del Derecho estatal como un sistema enfocado hacia los usos económicos de los diferentes recursos. En la perspectiva economicista del Derecho estatal lo esencial es la divisibilidad; en la perspectiva vivencial de los pueblos indígenas lo esencial es esa conjunción que abarca no sólo la integridad del territorio sino su identificación con el

pueblo que lo habita; esa relación que el Convenio 169 califica como esencial para las culturas y los valores espirituales de los pueblos indígenas. Un espacio no intercambiable por ningún otro.

Si ese carácter está reconocido, y define el bien jurídico a proteger, no puede estar sujeto a la desintegración de sus partes integrantes (fauna, flora, espacios sagrados, ríos, lagunas) sin riesgo de destruirse, deteriorarse o alterar su esencia y su finalidad.

No cabe duda de que los usos del agua, la leña, la madera o los recursos de los bosques son, por sí mismos, de vital importancia para los pobladores indígenas, pero partimos de la hipótesis de que son, entre los pueblos indígenas, algo más que un conjunto de recursos. El agua, los seres vivos o los recursos forestales de los bosques, desde la perspectiva indígena, son elementos no sólo materiales sino también simbólicos vinculados específicamente al hábitat integral que mantienen bajo control cultural a los sentimientos subjetivos de pertenencia, de identidad y de dignidad y a la dinámica cultural del pueblo.

El punto de partida de los intereses locales no se reduce a la conservación de los recursos o su aprovechamiento sustentable, que, por otro lado, es vital para su continuidad histórica, sino el nivel de control que los pobladores puedan mantener sobre un espacio –el territorio– concebido como un remanente territorial preservado no sólo de la depredación sino de la conquista exterior.

Podría asegurarse que los bosques, lagos, quebradas, cerros, cascadas, fuerzas de la naturaleza, ríos, la fauna y la flora que integran el territorio constituyen el más importante referente para la identidad colectiva de las diversas familias, comunidades y otras entidades territoriales indígenas. Recordemos que, en la Amazonía, el bosque y no el suelo es el sustento natural. Desvincular el tratamiento de los recursos forestales, faunísticos, genéticos, hídricos del espacio del que forman parte es un atentado similar al que sufrieron los indígenas andinos en los tiempos de la Conquista.

Y como la herramienta de este atentado es el Derecho (una ciencia con objetivos finales de justicia social) y como el Derecho reclama pluriculturalidad jurídica en respuesta a la pluriétnicidad constitutiva de los países americanos, se presenta como una meta importante para el movimiento indígena incidir en que el Derecho intente acomodarse a esos criterios de justicia.

No se discute ese dominio eminente que expresa la soberanía del Estado. Se cuestiona la libertad de decidir arbitrariamente el otorgamiento de derechos a terceros para intrusonar, depredar y, en muchos casos, destruir o desgarrar un bien considerado de trascendencia histórica para la sobrevivencia de un pueblo. Esa concepción de almacén colonial de donde cualquiera puede sacar lo que necesite y tirar luego el envoltorio no se condice con esa trascendencia.

Para los pueblos indígenas un aspecto fundamental a reclamar es la autonomía territorial, expresada en términos prácticos; funcional, no decla-

rativa. Una autonomía donde los usos territoriales se definan por cada pueblo, de acuerdo con su derecho consuetudinario.

d) Organización social indígena y autonomía territorial

En el proceso de construcción organizativa de los pueblos indígenas, las relaciones generadas respecto a la gestión de los bosques y el territorio cumplen un rol fundamental. Tal vez sea el elemento básico desde el que el conjunto de las familias, comunidades o cualquier otra entidad territorial determinada se perciben como un pueblo. La importancia de no alterar artificialmente esas relaciones y procesos sociales relativos a la gestión territorial conjunta está en relación directa con la importancia de mantener la vitalidad de la identidad colectiva.

Los pueblos indígenas se insertan en una base territorial y esta vinculación común a la tierra de sus antepasados es uno de los presupuestos que orientan sus procesos organizativos. En efecto, en el proceso de construcción organizativa de los pueblos indígenas, la relación con la gestión de los territorios ha cumplido un papel fundamental.

Diversas instancias organizativas han asumido, ocasional o permanentemente, algunos roles concretos en las diversas tareas necesarias para la protección territorial, haya sido ésta de carácter material o jurídico. Ninguna, sin embargo, ha asumido su titularidad en exclusiva y “el común” siempre ha reaparecido cuando cualquiera de las instancias ha pretendido derechos especiales para sí mismas.

Ese propósito de indivisibilidad “conceptual” parece centrarse en la titularidad global del patrimonio territorial, una titularidad que estaría confundida con un concepto de soberanía encarnada en circuitos amplios de identidad colectiva.

Sin embargo, los usos estarían vinculados de diversas maneras a unidades sociales de diferente nivel de inclusión. Si se tratara de dibujar la idea de lo que nos parece percibir al respecto, habría que diseñar un esquema con diversos círculos concéntricos que reflejen unidades de identidad grupal cada vez más envolventes vinculadas a determinados usos de determinados espacios. Los usos y beneficios accesibles en los diversos espacios suelen estar distribuidos en correspondencia con determinado tipo de organización social

Si bien cada pueblo indígena tiene establecidas esas correspondencias de acuerdo con su derecho consuetudinario, trataremos de dar un ejemplo explicativo. Así, en una expresión como: las tierras de la familia Kiak, del linaje Tsamajén de la Comunidad Mamayak del pueblo jívaro aguaruna del Cenepa, se estarían describiendo, de dentro hacia fuera, círculos concéntricos de identificación colectiva (familia Kiak – linaje Tsamajén – Comunidad Mamayak – Valle del Cenepa – pueblo aguaruna – jívaro) relacionados con determinados espacios así como con determinados beneficios y responsabilidades respecto a ellos.

Los usos (beneficios y responsabilidades), por lo general, se van estructurando conceptualmente, de dentro hacia afuera, desde los usos más puramente económicos y domésticos a otros usos (beneficios y responsabilidades) de carácter social, administrativo, político o espiritual de acuerdo con la progresiva inclusión social de cada círculo.

Una visión como esta podría explicar cómo es que, en la historia, aparecen diferentes sujetos institucionales liderando distintas iniciativas de defensa patrimonial y cómo, en diferente coyuntura, quedan en segundo plano; cómo el común reacciona frente a cualquier iniciativa de los sujetos institucionales de un círculo de inclusión social que quiera pretender beneficios o atribuciones que corresponden a otros círculos de nivel superior y también cómo esos determinados sujetos reaccionan cuando el común pretende ignorar o sacrificar los derechos que les corresponden por su ubicación en cada uno de esos círculos.

Una explicación como la que antecede explica el porqué del desencuentro entre la legalidad y la legitimidad en lo que se refiere a las tierras indígenas; las dificultades del derecho occidental para captar una realidad que incorpora dimensiones históricas, culturales, religiosas, ecológicas, económicas, políticas, etc.

Para el tratamiento de los sujetos y de los usos jurídicos ubicados en los primeros círculos (familia, comunidad) podríamos encontrar respuestas más o menos satisfactorias en el derecho civil y en el derecho agrario.

A partir de ahí, algunos usos correspondientes a círculos más envolventes podrían semejarse a ciertas instituciones del derecho ambiental (como los Planes Maestros bajo control de la autoridad competente). Para los círculos más externos, el derecho positivo se vería obligado a echar mano de instituciones del derecho político³. Lo cierto es que, difícilmente, se podría llegar a describir, desde el derecho nacional, la complejidad de las relaciones pueblo-territorio. Y es por ello que la única salida sensata, justa y pluricultural es el dejar al ámbito de la autonomía de cada pueblo la regulación, la protección y el aprovechamiento de sus territorios y los recursos que los integran.

* "Territorios Indígenas: tocando a las puertas del Derecho", de Pedro García Hierro ha sido publicado previamente con el mismo título en la *Revista de Indias*, n° 223, pp. 619-647, 2001.

Notas

1 El Proyecto de Declaración de Naciones Unidas ya lo incorpora sin restricciones. Cuando las grandes palabras tocan a la puerta de los Tratados internacio-

nales hay que dar por seguras dos cosas: que acabarán entrando y que tendrán que pagar el precio de la entrada.

- 2 La que ha ido más allá es la colombiana, pero por su categorización (como entidades territoriales) no por una definición precisa.
- 3 Cuestión en la que se centra la discusión sobre la autodeterminación en la propuesta que se debate en Naciones Unidas.

Alexandre Surrallés es doctor en antropología por la *École des hautes études en sciences sociales* (EHESS) e investigador de planta del *Centre national de la recherche scientifique* (CNRS) como miembro del *Laboratoire d'anthropologie sociale* de París. Enseña antropología en la EHESS así como en las universidades de Barcelona, de Chicago y Complutense, entre otras. Ha publicado numerosos artículos en revistas especializadas y es autor del libro *Au coeur du sens; perception, affectivité, action chez les Candoshi* (CNRS-Maison des sciences de l'homme, París, 2003). Ha sido asesor de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana, AIDSESP, (1992-1996) como responsable de proyectos en el Alto Amazonas peruano. Aparte de sus labores académicas ejerce como consultor de proyectos de desarrollo y de recuperación del patrimonio inmaterial para pueblos indígenas, y ha sido curador-comisario de la exposición *Serpiente de agua; la vida indígena en la Amazonía*, presentada en Lima (Estación Cultural Desamparados) en el 2003.

Pedro García Hierro es abogado por la Universidad Complutense de Madrid y la Pontificia Universidad Católica del Perú. Ha trabajado durante los últimos 35 años con diversas organizaciones indígenas tanto peruanas como internacionales en temas relacionados con la identificación y desarrollo de derechos colectivos e impulso de reformas democráticas interculturales. Con este objetivo ha fundado las asociaciones Desarrollo Alto Marañón (1970) y Grupo de Trabajo Racimos de Ungurahui (GTRU) (1994). Ha participado como personal de planta y capacitador en la Organización de Comunidades Fronterizas del Cenepa, el Consejo Aguaruna y Huambisa y la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana. Ha publicado y colaborado en diversas obras de difusión de los derechos indígenas entre las que destaca *El indígena y su territorio* (con A. Chirif y R. C. Smith, OXFAM América y COICA, Lima, 1991). Actualmente es responsable del Programa Salud Indígena y Equidad Social y co-responsable de los programas Gobernanza Territorial y Autonomía Indígena y Reformas Democráticas del GTRU. Es también parte del Equipo de Análisis Integral de Salud de Pueblos Indígenas de la Oficina General de Epidemiología del Perú.

SE TERMINO DE IMPRIMIR EN LOS TALLERES GRÁFICOS DE
TAREA ASOCIACIÓN GRÁFICA EDUCATIVA
PASAJE MARÍA AUXILIADORA 156 - BREÑA
Correo e.: tareagrafica@terra.com.pe
TELÉF. 424-8104 / 332-3229 FAX: 424-1582
FEBRERO 2004 LIMA - PERÚ

Tierra adentro se encuentra actualmente la mayor parte de territorios indígenas por efecto del repliegue, como consecuencia de la colonización. Adentro, al interior de cada persona, empiezan estas tierras donde los indígenas habitan, y constituyen el escenario de relaciones donde afectos, percepción y conocimientos se combinan para que el espacio y el tiempo sean sentidos antes que pensados.

Tierra adentro quiere describir estas relaciones desde una perspectiva antropológica. El objetivo es ofrecer elementos de reflexión para abordar la gestión de estos territorios y el desarrollo jurídico de sus estatutos, ahora que se ha concluido una fase de titulación de tierras iniciada hace tres decenios y que ha constituido el punto principal de debate entre los pueblos indígenas y los Estados de América del Sur. Más allá de espacios de recursos que hay que evaluar y administrar, este libro muestra que el espacio indígena supone otros muchos aspectos cuya variabilidad, riqueza y complejidad deben ser tomadas en cuenta si se quiere evitar el riesgo de ver convertidos estos territorios y las gentes que los habitan en otras víctimas de la razón productiva.

Alexandre Surrallés