

## AMBIVALENCIAS ESENCIALES, CUERPOS POLIVALENTES Y HUMANIDADES PLURALES EN LA AMÉRICA INDÍGENA

*Mònica Martínez Mauri*<sup>1</sup>  
*Universitat de Lleida y Universitat Autònoma de Barcelona*

*Montserrat Ventura i Oller*  
*Universitat Autònoma de Barcelona*

Este artículo parte de los debates que afloraron durante la tercera y última sesión de las Jornadas internacionales "Identidades Ambivalentes a Debate" (2008) centrado en el sentido que pueden tener las identificaciones ambivalentes en las ontologías amerindias. En esta sección, Manuel Gutiérrez Estévez (Universidad Complutense de Madrid) con una ponencia titulada "Ambivalencias elementales. Representaciones amerindias" y Alexandre Surrallés Calonge (*Laboratoire d'Anthropologie Sociale*, CNRS, Francia) con un trabajo titulado "Humanos y mestizos en la Amazonia indígena" se sumaron al debate general sobre los supuestos ontológicos que inspiran la conceptualización de las categorías empleadas en distintos contextos histórico-culturales para denominar las mezclas e identidades ambivalentes que en ellos se generan. En sus respectivas presentaciones, tanto Gutiérrez como Surrallés analizaron ontologías amerindias, pero ontologías de sociedades históricamente tratadas por la etnografía y la historia de forma muy diferente. Por un lado las culturas mesoamericanas estudiadas por Gutiérrez siempre fueron consideradas como culturas de un mundo civilizado, por el otro las sociedades amazónicas abordadas por Surrallés lo fueron como representantes de sociedades salvajes y aisladas. Esta brecha aporta un valor comparativo añadido al diálogo generado por las dos intervenciones para reflexionar sobre la construcción de las identidades y las ambivalencias y su generalización. En las líneas que siguen sintetizaremos ambas aportaciones y consideraremos la centralidad de algunos temas destacados por sus autores

---

<sup>1</sup> Parte de esta investigación ha sido posible gracias al apoyo del Comissionat per a Universitats i Recerca (CUR) del Departament d'Innovació, Universitats i Empresa, Programa Postdoctoral Beatriu de Pinós, de la Generalitat de Catalunya

en el contexto más general de la antropología de los pueblos indígenas americanos por su relevancia en el campo teórico de las identificaciones ambivalentes y los sistemas de clasificación social.

En el texto publicado en este monográfico, Manuel Gutiérrez Estévez expone la ambivalencia en la representación del tiempo, del cuerpo y en la constitución del ser moral en las sociedades amerindias a partir del ejemplo maya yucateco y pone en evidencia la continua apropiación del “afuera”, fenómeno que él denomina “ambivalencia esencial o elemental”. En contraposición con los conceptos de sincretismo e hibridismo que remiten a los procesos de agregación de lo foráneo, con indiferencia hacia la mayor o menor coherencia de los contenidos, según el autor la ambivalencia en esta sociedad se caracterizaría por un “creer y no creer”, siendo la expresión de una pauta cognitiva de larga duración, marcada por la apertura hacia la exterioridad. “En las sociedades indígenas que tienen como rasgo distintivo la relación ‘canibalística’ con el otro y no la persistencia en el ser, donde la relación y la forma priman sobre la sustancia, las cuestiones ontológicas, los problemas de una identidad esencialista, son ignorados” nos dice Gutiérrez. La ambivalencia en las sociedades amerindias pone en tela de juicio nuestra jerarquía de lo importante y lo accesorio.

Especialmente relevante en el texto de M. Gutiérrez es la reflexión sobre la polivalencia del cuerpo amerindio. El cuerpo, un conjunto de elementos polivalentes para los amerindios, mantiene relaciones analógicas, metafóricas o metonímicas, con la totalidad del cosmos. Relaciones que ponen en duda la pertinencia de las dicotomías excluyentes propias de la construcción de lo puro y lo sagrado y que se caracterizan por continuos que dificultan el uso de categorías clasificatorias cerradas. Una vez más esta reflexión nos lleva a la hipótesis que sostiene que la lógica que subyace a las realidades amerindias es el principio de alteridad y ambivalencia. Una idea que está completamente en consonancia con los postulados de Lévi-Strauss sobre la apertura hacia el otro en las sociedades amerindias, y que trataremos más adelante.

Alexandre Surrallés, en su ponencia<sup>2</sup>, situó el discurso sobre las identidades indígenas en el contexto socio-político latinoamericano y en el contexto teórico de las ciencias sociales y particularmente la antropología. El eje central de esta primera parte era demostrar que no es posible luchar por los derechos de los pueblos indígenas, ni siquiera conformar estados latinoamericanos estables y coherentes, sin partir de la

---

2 No reproducimos aquí el texto expuesto por Alexandre Surrallés por voluntad expresa del autor, pues su contenido ha sido publicado en diversas ocasiones (cf. Surrallés (2006, 2008 y 2010). Su análisis de la sociedad candoshi se encuentra en extenso en su monografía *Au cœur du sens. Perception, affectivité, action chez les Candoshi* (Paris: éditions de la Maison des Sciences de l’Homme et CNRS éditions, 2003), recientemente traducida al castellano : *En el corazón del sentido. Percepción, afectividad, acción en los Candoshi, Alta Amazonía*, Lima: IFEA / IWGIA, 2009.

realidad pluriétnica que los conforma. Pero esta realidad pluriétnica no equivale a los estados plurinacionales occidentales: el pluralismo en América latina pasa por una diversidad cultural en su sentido más profundo, particularmente en lo que se refiere a la América indígena. Las sociedades indígenas presentan, efectivamente, concepciones del mundo particulares que obligan a Occidente a practicar una apertura conceptual real que permita su inclusión. Surrallés centró la segunda parte de su discurso en exponer una sociología y una ontología particular, la de la sociedad candoshi de la Amazonía peruana, para llegar a la conclusión que ni el concepto de frontera étnica ni el de mestizaje pueden ser abordados en esta sociedad con los parámetros con los que se abordan en la tradición hispanoamericana, pues allí no son pertinentes. Para ello inicia su análisis examinando la tipología de entidades que forman parte del mundo a fin de decidir cuáles de ellas son consideradas personas, dignas por lo tanto de acceder al espacio social. Los principios que conforman la persona: *vanotsi*, (sustancia que compone el cuerpo) *vani* (intencionalidad que anima a la persona y da forma a su cuerpo) y *magish* (corazón), no son atributos exclusivos de la persona humana. Animales, pero también vegetales, fenómenos meteorológicos, espíritus, 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, ésta no es la definición de humanidad universal propia del pensamiento occidental, que incluye exclusivamente 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, una diferencia en la capacidad de percibir y de actuar. Todas las formas de vida, incluso las más lejanas, llevan una vida social similar a la de los candoshi. Así, todas las especies respetan, al menos, los dos grandes principios de la organización social: la autoridad de un «gran hombre» y la exogamia. Después de un repaso por la sociabilidad de distintas especies, pasando por el jaguar y algunos primates, Surrallés concluye que la subjetividad y la sociabilidad no se encierran en los límites étnicos o en los de la humanidad, sino que son en realidad nociones extensibles al infinito. El *continuum* de consustancialidad que engloba a todos los seres del cosmos en una vasta comunidad ontológica conlleva una similitud general en las formas de vida colectiva. La cosmología candoshi, por utilizar las categorías de la vida social para dar sentido a las interacciones de las entidades del entorno, y por considerar que otras entidades no humanas comparten con los humanos las características propias de la persona, constituye un buen ejemplo de cosmología animista, en la acepción de este concepto recientemente propuesta por Ph. Descola (2005) y E. Viveiros de Castro (2004) que comentaremos más abajo. En definitiva, sigue Surrallés, la traducción más exacta de “candoshi” podría ser: 'nosotros y los seres como nosotros', que permite al

autor poner de relieve el carácter eminentemente no substancialista de la noción de identidad candoshi. “Candoshi” es a la vez persona, grupo étnico restringido, grupo étnico ampliado (incluyendo sus vecinos Shapra, próximos lingüística y culturalmente, y eventualmente todo el conjunto Jíbaro). Ante esta organización social y cosmológica continua, no tiene sentido hablar de fronteras étnicas, como no lo tiene hablar de mestizaje, ambos conceptos vinculados al de multiculturalidad. La conclusión de Surrallés forma parte de la crítica general propuesta en las jornadas en su conjunto: “hasta que no nos tomemos en serio el hecho de que sociedades como la candoshi consideran a los animales como personas, es decir, hasta que no consideremos que los contenidos de una existencia ajena son tan legítimos como su mera existencia, la multiculturalidad no es más que una retórica para perpetuar la dominación colonial que, en lo que se refiere a los instrumentos conceptuales para explicarnos el mundo, continúa siendo no negociable” (Surrallés 2008: 109). Un canto al derecho de pervivencia de la “disidencia conceptual” de estos pueblos, verdadera minoría ante la masa global, pero parte de esta diversidad que la lógica Occidental no entenderá sin la revisión que anima la antropología más radical que subscribimos.

En múltiples facetas, ambos ponentes tratan de un campo teórico que progresivamente va ganando espacio en la literatura sobre pueblos amerindios. Se trata de un campo multiforme, que toca temas que la teoría clásica antropológica denomina con conceptos que van desde la aculturación (sincretismo, mestizaje), la relación entre los humanos y los animales (domesticación, caza-predación, canibalismo), la relación con el medio ambiente (ecología, equilibrio, ecología humana, desarrollo sostenible), la cosmología amerindia (animismo, perspectivismo, multinaturalismo), la antropología del desarrollo y el derecho de los pueblos indígenas, por citar sólo algunos ejemplos. No se trata de condensar en unos pocos párrafos toda la producción sobre pueblos indígenas de América en estas tres últimas décadas, pero con este recorrido nos gustaría enfatizar no sólo la enorme producción etnográfica sobre dichos pueblos, sino también su creciente capacidad de producir e influir en la teoría antropológica, algo bien distinto de lo que ocurría en los años 80, tal y como había señalado en su momento A.C Taylor (1984). Como Gutiérrez Estévez y Surrallés dejaron notar en sus respectivas intervenciones, la filosofía existencial de los pueblos indígenas, de centro y Sudamérica, hace tambalear las certezas de la objetividad occidental, en la que se encuentra la antropología. Pero también la antropología, con su capacidad de relativizar los postulados universales gracias al trabajo etnográfico y etnológico, es la única disciplina capaz de mostrar al mundo que otras formas de pensar, de percibir, de representar y convivir en el mundo son posibles, con lo que las propuestas de resolución de los problemas más materiales deben también tomar en consideración estas distintas perspectivas sobre la

realidad. Se trata de un aporte crucial para el análisis de las identificaciones ambivalentes que ahora nos ocupa.

Un primer elemento que debemos destacar de las dos contribuciones es el cuestionamiento de la lógica occidental que ha guiado la historia colonial y política para con las sociedades indígenas, y que, tanto desde la filosofía como desde la misma antropología, y por descontado desde la moral (con su aplicación a través de los programas de intervención de toda índole que afectan a las poblaciones indígenas), ha dispuesto como universales un principio de unidad y no contradicción por un lado, y de separación entre naturaleza y cultura por el otro. Universales éstos que han imposibilitado la comprensión del mundo amerindio.

Una incompreensión del mundo amerindio que Gutiérrez Estévez ha analizado en múltiples ocasiones, como por ejemplo al abordar la forma en que la iglesia evangélica pone en cuestión la doble lealtad religiosa (fe católica, poder de cristo, poder de Kukulcán) de los mayeros de la Península del Yucatán. En un contexto etnográfico en el que conviven dos culturas, dos tradiciones culturales no mezcladas, Gutiérrez Estévez nos advierte que no hay que considerar el sincretismo, es decir, este término utilizado para designar la religión “mezclada” de la población “mestiza”, como plataforma de contradicción (Gutiérrez Estévez 2006: 167). Estas culturas muestran que “lo contradictorio no se corresponde con lo incompatible” (*idem*: 170). La doble o la triple lealtad y la presencia contigua en una misma configuración cultural de elementos que desde nuestro punto de vista son contradictorios, son tratadas por los propios actores sociales como no disyuntivas. Este hecho muestra que el concepto de hibridismo, al igual que el de sincretismo, no tiene nada de fusión. Son nociones que emanan de una lógica Occidental caracterizada por la dicotomización pero no por las lógicas amerindias.

Con el mismo objetivo argumenta Surrallés al preguntarse si toda colectividad social supone la existencia de la frontera y concibe el mestizaje: para algunas sociedades amazónicas -entre las que se cuenta la sociedad candoshi- no existe una definición que establezca un límite ontológico a la noción de persona (2006: 171-172). Como hemos señalado, el mestizaje y las fronteras étnicas no tienen sentido en muchas de estas sociedades, pues la definición de humanidad universal, propia del pensamiento occidental que incluye sólo a miembros de la especie humana, no existe. En estos contextos la subjetividad y la sociabilidad no se pueden encerrar en los límites étnicos o en los de la humanidad: priman las visiones continuas o subjetivas, más que las objetivizadas en entidades finitas (op. cit: 179).

Probablemente la aportación más relevante de las últimas décadas en el campo de la etnología amerindia, con proyección fuera del medio americanista, haya sido el trabajo de Philippe Descola que sintetiza en su libro *Par delà nature et culture* (2005). Descola

propone que a diferencia del dualismo moderno que distribuye a humanos y no humanos en dos dominios ontológicos más o menos estancos, las cosmologías amazónicas establecen una diferencia de grado, no de naturaleza, entre los hombres, las plantas y los animales y esta diferencia se basa en grados de perfección del ser, diferencias de apariencia o una acumulación progresiva de propiedades intrínsecas; en una variación de los modos de comunicación, autorizada por la aprehensión de cualidades sensibles distribuidas de forma desigual. En la medida que la categoría de las ‘personas’ engloba espíritus, plantas y animales, todos dotados de un alma, esa cosmología no diferencia humanos y no humanos; solamente introduce una escala de ordenación según los niveles de intercambio de información tenidos como posibles (Descola 1996, 1988 y 2005), encontrándose los Achuar, en su ejemplo etnográfico, en la cúspide de la pirámide, y siendo considerados personas completas por su aptitud lingüística. En relación a este nuevo paradigma, Eduardo Viveiros de Castro propone considerar las ontologías amazónicas como multinaturalistas: para diversos pueblos amerindios, “el mundo es habitado por diferentes especies de sujetos o personas humanas y no humanas, que lo aprehenden según puntos de vista distintos” (1996, 1998, 2004), donde aquello que marca la diferencia no son las almas sino los cuerpos, es decir, *naturalezas* distintas y *cultura* común. Se trata, como explican tanto M. Gutiérrez como A. Surrallés, de desactivar el universalismo del dualismo cartesiano naturaleza versus cultura para activar una comprensión de las distintas representaciones del mundo no etnocéntrica, verdaderamente relativista y no precisamente postmoderna en el sentido que permite ampliar el horizonte científico de la antropología como disciplina portadora de conocimiento. Algunos autores, como P. Gow (2007), siguiendo una propuesta de M. Goldman, han sugerido denominar este proceder como de “teoría etnológica”: utilización de conceptos locales para analizar desde la antropología – disciplina occidental –, teorías locales y eventualmente, gracias a la comparación, elevarlos al rango de la teoría antropológica. La superación de la gran división entre naturaleza y cultura no atañe entonces exclusivamente el mundo amazónico, ni siquiera exclusivamente al mundo amerindio, pero sí es cierto que se ha comprobado útil para comprender sociedades indígenas de distintas regiones del continente americano, como los Tsachila de las tierras bajas occidentales del Ecuador (Ventura 2006a, 2006b, 2008, 2009 y 2010), los Chachi del Noroccidente del mismo país (Praet 2009), los Kuna de Panamá (Martínez Mauri 2007), los pueblos mesoamericanos (Varese 2006) y particularmente los mayas estudiados por Gutiérrez Estévez (2005, 2006, 2010, y en este número) entre tantos otros.

Esta perspectiva abre nuevos horizontes para repensar campos clásicos del americanismo como el mestizaje, la hibridación, o el sincretismo, como apuntábamos más arriba. Efectivamente, todas estas nociones están comprometidas de partida pues

presuponen mezclas de elementos originarios puros, con una doble falacia: por un lado, esta consideración desoye los avances realizados en las últimas décadas por las ciencias sociales en general y la antropología en particular sobre el dinamismo cultural propio de todas las formaciones sociales y que desactivan definitivamente la noción caduca de pureza étnica o cultural y de aculturación (Stolcke 2008, Stolcke *et al.* 2009, Ventura 2000); por el otro, parte de la existencia universal de una categoría de partida, la de frontera étnica como categoría elemental de clasificación social; ésta última prescinde de las investigaciones de los últimos treinta años particularmente sobre sociedades amerindias, pero no sólo, que ponen de manifiesto tanto la intensa y extensa red de relaciones interétnicas que ha caracterizado su historia, como la misma existencia de un continuo entre humanos y no humanos que no admite nociones como las de mestizaje o hibridación (Gutiérrez Estévez 2006 y 2010, Surrallés 2006 y 2010, Ventura 2006b y 2010).

Este debate sobre las discontinuidades o continuidades entre humanos y no humanos aparece necesario en un momento en que a la antropología centrada en los pueblos amazónicos se le pide un contacto con la realidad más presentista y menos atemporal. Hoy en día la mayoría de pueblos amerindios han entrado en contacto con las sociedades no indígenas y ya no andan desnudos como nos contaban las crónicas y los relatos de viajeros. Algunos, como los Yámana de Tierra del Fuego, han servido de contraejemplo. Durante décadas a las teorías materialistas que insistían en que el vestido era una respuesta cultural a necesidades materiales: en un clima extremadamente frío, su opción cultural fue la desnudez. Mientras algunos se rasgaban las vestiduras para explicar la irracionalidad de los Yámana, los pueblos amerindios se vestían. Actualmente los líderes indígenas discuten sus derechos en corbata o en plumas, según requiera la ocasión, ante el Foro Permanente sobre cuestiones indígenas de las Naciones Unidas o las conferencias internacionales organizadas por los organismos multilaterales; los Xavante de la región oriental del Estado de Mato Grosso, en Brasil, cubren la pintura roja de achiote de sus momentos rituales más emblemáticos con prendas deportivas del mismo color, y lo muestran con contención en los reportajes etnográficos firmados por ellos mismos<sup>3</sup> a un público que asiste con incomodidad a una tal herejía estética. Pero al igual que la antropología se pregunta por la razón de esta *incorporación* de Occidente en la vida cotidiana indígena, la misma antropología se sigue preguntando por el sentido último de este lenguaje corporal que ya con C. Lévi-Strauss (1958) devino un elemento central del estudio de las sociedades indígenas americanas: si Lévi-Strauss

---

3 Nos referimos al documental *Iniciación del joven xavante*, de Caimí Waiassé, Divino Tserewahú, Jorge Protodi y Winti Suyá (Brasil 1999, 52'), sobre la iniciación de los jóvenes de la tribu Xavante realizado durante los talleres del proyecto *Vídeo nas Aldeias*.

dedicó buena parte de sus estudios sobre la sociedad caduveo a descodificar la estructura de las pinturas corporales indígenas, y algo más tarde T. Turner (1969, 1979, 1995) explicaba las pinturas corporales indígenas como expresiones de la estructura social, más recientemente los análisis de A. C. Taylor (2003) sobre las máscaras y las representaciones corporales shuar y de Ph. Descola sobre la figuración amerindia (2006), buscan entender estos lenguajes desde la perspectiva de las propias ontologías amazónicas. Desde este nuevo enfoque los grafismos corporales individualizan los cuerpos, a la vez que comunican estados sociales, rituales, contextuales, pero por encima de todo materializan imágenes mentales, y al igual que los mitos o las descripciones de los viajes chamánicos, deben ser entendidos como formas de expresión de un sistema de representaciones particular, animista y perspectivista.

Las representaciones externas, las pinturas corporales, tienen entonces una lectura ambivalente desde la antropología, como mostrábamos en un trabajo anterior sobre el doble sentido último de un ritual colectivo de la sociedad tsáchila del Ecuador (Ventura 2001, 2006, 2009): en un ritual chamánico denominado *patso kika*, hombres y mujeres tsachila ornan sus cuerpos de rojo y negro con achiote y huito para construir una barrera física ante el mundo inmaterial y con ello pasan a identificarse como humanos ante los entes peligrosos de su mundo, a la vez que adquieren su apariencia étnica acorde con la imagen externa que se les atribuye. Esta lectura ambivalente es posible gracias a una característica esencial de las cosmologías amerindias, muy evidente en el ámbito del chamanismo (*cf.*, entre otros, Chaumeil 1998; Ventura 2000, Ventura 2003 y Ventura 2009): la apertura a la alteridad. La “apertura amerindia hacia el otro”, ya señalada por Lévi-Strauss y abordada particularmente en *Histoire de lynx* (1991), como apuntábamos más arriba, ha dado lugar recientemente a una reflexión que la ha contrapuesto al poco acertado concepto de aculturación. Como veremos, a diferencia de las sociedades occidentales donde lo diferente es concebido como algo peligroso que debe ser eliminado, para los amerindios es un elemento imprescindible.

Nos remitiremos para ello a las más recientes reflexiones sobre el uso del vestido en relación a la concepción del cuerpo y la persona en las sociedades amerindias. Un debate -iniciado por Peter Gow (1991 y 2007b) y Aparecida Vilaça (2006, 2007) para superar las teorías de la aculturación a partir de una reflexión amplia sobre el uso de vestimentas y adornos corporales occidentales por parte de algunos grupos amazónicos- que ha dado pie a una interesante reflexión sobre la manera de pensar el contacto y el *cambio cultural* en las sociedades indígenas.

El trabajo de Aparecida Vilaça entre los Wari’ de la Amazonía brasileña (2006, 2007) ilustra a la perfección esta necesidad del Otro. Al analizar la convivencia de este grupo amazónico con personas extrañas se hace evidente que mientras otros individuos



indígenas son incorporados al grupo como afines y consanguíneos a partir del matrimonio, la ingestión de su comida o la adopción de su lengua, con los blancos este tipo de incorporación no es posible (Vilaça 2006: 494). Esta paradoja se explica porque en el universo social wari' las relaciones sociales no pueden limitarse a los parientes consanguíneos. Los extranjeros, es decir, los que mantienen posiciones de afinidad, ocupan un lugar muy importante en la vida social wari'. La categoría "extranjero" es fundamental, pues encarna la alteridad y es concebida como un mal necesario (*op.cit.*: 500). Para entender este particular proceso de relación con los Otros, Aparecida Vilaça analiza la vida de los Wari' con los blancos -sus enemigos- en términos de metamorfosis. Aunque los Wari' ya hace tiempo que decidieron vivir como los blancos, en ningún momento han pretendido absorberlos como afines reales o convertirse en ellos. Todavía hoy insisten en clasificarlos como enemigos (*op.cit.*: 501). La metamorfosis de la que nos habla Vilaça es equiparable a la experiencia de los chamanes wari'. Al contactar con los blancos imitando su comportamiento y viviendo como ellos, los Wari' corrientes viven una experiencia análoga a la de sus chamanes: se metamorfosean y adoptan un doble punto de vista, el propio y el de los otros. Y esa transformación se realiza de la misma manera que para los chamanes: en sus cuerpos (*op.cit.*: 503). Las vestimentas y los adornos no son meros complementos corporales, son una parte constitutiva de un conjunto de hábitos que forman el cuerpo y son percibidos como equipamientos que permiten una experiencia de vida en otro medio. Sirviéndose de la metáfora acuñada por Viveiros de Castro (1996), y que más tarde también utilizará Gow (2007), Vilaça nos recuerda que las vestimentas son como una escafandra para un submarinista (Vilaça 2006: 505). Un cuerpo amerindio que, como apunta Manuel Gutiérrez en este volumen, o como señalaron Seeger, da Matta y Viveiros de Castro en un texto ya clásico (1979), se erige como protagonista, pues estructura y divide la sociedad wari'. Las fronteras que separan parientes de no parientes, enemigos de amigos, son fronteras corporales basadas en sustancias como alimentos, semen, sangre, carne humana y sudor (*op.cit.*: 510).

Estas sustancias constituyen el cuerpo, la identidad y por consiguiente, corresponden con la idea de tradición. Para los amerindios la tradición es internalizada como un atributo del espíritu. Cambiar de tradición es cambiar de cuerpo nos advierte Vilaça (*op.cit.*: 511; Vilaça 2007: 184); de ahí la importancia de las vestimentas. Los Wari', al vestirse como blancos experimentan la diferencia, pero no abandonan su identidad. Cuando se visten de blancos adoptan su perspectiva y los espíritus wari' no pueden hacerles daño, pues no forman parte del mundo de los blancos. Al igual que el chamán sólo ve el mundo de los animales cuando se transforma, los Wari' se refugian en el mundo de los blancos para huir de sus espíritus (*op.cit.*: 514). En cierta manera puede afirmarse que viajan al mundo de los blancos experimentando su comida, sus cuerpos,

sus perspectivas del mundo como si iniciaran un viaje chamánico (Vilaça 2007: 186), pero eso no significa que quieran dejar de ser Wari', simplemente quieren continuar experimentando la diferencia como estrategia de supervivencia.

En la misma línea que Vilaça, Peter Gow (2007) hace un balance negativo de los trabajos que han interpretado la adquisición de ropas occidentales como mera aculturación. Según Gow los pueblos amazónicos no pretenden adquirir la cultura del otro, porque la cultura es ajena a sus cosmologías, por lo que la aculturación no puede ser nada más que una descripción superficial de estas cosmologías perspectivistas en acción histórica. Al teorizar el cambio de ropa en estas sociedades, Gow sostiene que las cosmologías perspectivistas amazónicas operan por medio de la unidad de la mente y el alma de todas las entidades, y la multiplicidad de sus cuerpos. El cuerpo es la fuente de la diferenciación entre los diversos tipos de entidades. Al igual que Vilaça, Gutiérrez y Surrallés, Gow concluye afirmando que entre los Yine el cuerpo es como una máscara, no una realidad natural (Gow 2007: 286); por ello la vestimenta tiene que ser concebida como una seña de alteridad: vestir como los blancos no los hace blancos, simplemente se toman las ropas de otros seres para relacionarse con ellos. En definitiva, las cosmologías perspectivistas no pueden encarar a la modernidad como si esta fuese un desafío a la tradición, sino solamente como otra perspectiva (Gow 2007: 301).

A estas nuevas perspectivas entorno a las nociones amazónicas de persona e identidad aplicadas con éxito a los análisis del *cambio cultural* entre los Cocama, Piro y Wari', debemos sumar la reciente contribución de Santos Granero (2009), quien también pone en tela de juicio las teorías de la aculturación y ve el proceso de cambio en la sociedad yanesha de la Amazonía peruana como una transformación corporal o metamorfosis. Santos Granero, sirviéndose de los conceptos de *passing*, *mimicking* o *hybridity*, interpreta la adquisición de vestimentas y ornamentos foráneos como resultado de un largo proceso de apertura hacia el otro (sobretudo hacia los blancos y los mestizos) y de la convicción de que el yo (*Self*) es solamente posible a partir de la incorporación de dicho otro. En la sociedad yanesha esta incorporación siempre se expresa en las transformaciones corporales (*hybrid bodyscapes*) que con el tiempo se adaptan a las cambiantes relaciones entre el yo y el otro. La *hybridity*, para Santos Granero, es una praxis cultural y un punto de vista al mismo tiempo: en su análisis, la vestimenta yanesha se presenta como un producto híbrido resultado de la coexistencia de elementos modernos y tradicionales (Santos Granero 2009: 15). En el artículo de Santos Granero volvemos a constatar que los grupos amazónicos no imitan a los blancos para convertirse en ellos, sino que asimilan sus puntos de vista conservando su propia identidad. Los Yanesha ven la blancura como un estado deseable, pero no realizable. Y aquí es donde aparece la principal aportación de Santos Granero, este proceso de imitación de las costumbres de

los blancos es interpretado, en parte, en términos de mimesis. Siguiendo a M. Taussig (1993), la mimesis corresponde con la voluntad por parte de los grupos subordinados de adquirir sus poderes extraordinarios y explorar la diferencia para convertirse en el Otro. No obstante, Santos Granero considera que al copiar las sociedades amazónicas transforman el objeto original y lo *amerindianizan*, creando un vínculo entre ellos y los otros (Santos Granero 2009: 12), y al hacerlo, más que borrar las fronteras, rediseñan las desigualdades de poder que existen entre las dos entidades.

Más allá de las divergencias conceptuales, los trabajos de Vilaça, Gow y Santos Granero muestran que la aculturación no consiste en la adopción pasiva de la cultura de los dominadores, sino que es un esfuerzo consciente por establecer relaciones sociales con ellos a través de la incorporación o *embodiment* de su punto de vista (Gow 2007: 300). Estas nuevas aproximaciones ilustran el cambio de enfoque en los estudios amazónicos. Como señalábamos más arriba, si los estudios previos sobre los ornamentos corporales y la ropa en la Amazonía los trataban como medios de comunicación que daban sentido a mensajes sociopolíticos, hoy son elementos susceptibles de ser interpretados en términos perspectivistas, tal como también ha señalado Ph. Erikson (2009).

Dentro del proyecto de investigación sobre identificaciones ambivalentes como formas de clasificación social del Grupo de investigación AHCISP, estas reflexiones sobre las identidades amazónicas son muy pertinentes para reflexionar sobre las conexiones entre las políticas identitarias, la incorporación y la construcción de fronteras. Estas aproximaciones nos han servido para profundizar en el análisis de la mediación cultural en contextos no amazónicos, como por ejemplo, en el caso de los Kunas de Panamá estudiado por Martínez Mauri (2006, 2007a y 2007b). Al igual que entre los Wari' o los Yanesha, los Kunas también conciben las transformaciones a través del compartir sustancias. En esta sociedad indígena de Panamá cuando una persona comparte comida, bebida, enfermedades y se rodea de gente diferente por un largo periodo de tiempo, es susceptible de incorporar las sustancias de otras gentes y gradualmente transformarse en ellas. No es por lo tanto de extrañar que los Kunas den mucha importancia a la ingestión de "tule masi" (comida tule, de las personas verdaderas). Hasta el punto que suelen afirmar que un extranjero que come *tule masi* o ha aprendido a hacerlo es digno de ser considerado Kuna. La comida, así como otras sustancias, los diferencia de los Otros (blancos, latinos, extranjeros, turistas, etc.). En el caso de los mediadores culturales -jóvenes kunas que en algún momento han abandonado la comunidad para educarse en el mundo de los blancos o trabajar en la capital- estas concepciones perspectivistas de la identidad se perfilan con claridad. En algún momento de su vida, los mediadores culturales kunas -personas que favorecen transferencias y diálogos entre universos aparentemente distintos- denominados *sikwi*

(pájaro) por su función de guías, deben abandonar su comunidad y pasar un periodo de tiempo entre los blancos. Para ilustrar el viaje de los *sikwis*, los *sailas* (autoridades tradicionales) y *argars* (interpretes de la tradición kuna) narran una historia que habla del viaje de una anciana al país de los gavilanes. Este *igar* (historia) se refiere metafóricamente a los jóvenes kunas que un día suben a una avioneta y abandonan sus comunidades para ir a estudiar a la ciudad. Los gavilanes representan a los no indígenas, o sea a los *wagas* (latinos), y la anciana a los jóvenes que viajan a la ciudad de Panamá. Al igual que en el mito la anciana comía, bebía y dormía como los gavilanes, los jóvenes, en la ciudad, adoptarán la forma de dormir, de comer y de ser de los *wagas*. Y al igual que la anciana tomó medicamentos al llegar a casa para recobrar su identidad, los jóvenes deberán ingerir conocimiento local y seguir el camino que les marquen los ancianos para poder llegar a convertirse en sus guías. Todos aquellos Kunas que han convivido con otras gentes pueden convertirse en puentes con el exterior, pero para que lleguen a ser *sikwis*, al volver a la comunidad, deben compartir la experiencia en el exterior y los conocimientos adquiridos durante su viaje con el resto de comuneros. De ellos se espera que informen sobre la lengua, los temas de conversación, la comida, la bebida, la forma de dormir, de ser y de pensar de los otros. Su estancia prolongada en el mundo de los otros comiendo su comida y actuando como ellos les permite ver el mundo desde la perspectiva de los blancos. Esta experiencia les permite trazar las fronteras de su sociedad y ayuda a ampliar no sólo sus conocimientos sobre el mundo de los otros, sino los de todo el pueblo y puede ser muy útil para defenderse de posibles agresiones exógenas, pues estos jóvenes se acabarán convirtiendo en traductores de los ancianos (Martínez Mauri, 2007a: 295-302). El ejemplo kuna que acabamos de reproducir combina diferentes ideas nacidas en contextos amazónicos. Por un lado muestra que los mediadores adoptan consciente e intencionalmente la perspectiva de los otros como un medio para controlar entidades peligrosas y externas o para establecer relaciones pacíficas con ellas. Por el otro, hace evidente que al igual que los amazónicos, los Kunas entienden los encuentros culturales como *embodied*, es decir, los cuerpos experimentan cambios como resultado de la dieta u otras costumbres.

Los cuerpos polivalentes y las humanidades compartidas de la etnología amerindia que nos evocaban tanto los textos de Surrallés como de Gutiérrez Estévez, así como algunos de los debates actuales que acabamos de reseñar y nuestras propias investigaciones, nos hacen insistir en replantear la pertinencia de la línea divisoria entre naturaleza y cultura en todas sus dimensiones como punto de partida para la comprensión de los sistemas sociales de clasificación. Aunque pueda parecer contradictorio, la experiencia de los pueblos amerindios, probablemente de todo el continente, es la mejor

evidencia para poner a prueba la pertinencia de la noción de pureza<sup>4</sup> en la construcción de identidades; y paralelamente, al hacerlo, deja de lado también la pertinencia de las nociones de sincretismo, de mestizaje y de hibridación como conceptos explicativos de las realidades actuales indo-americanas: son nociones sin sentido en un mundo que no concibe identidades puras ni fronteras ontológicas de sustancia entre humanos y no humanos.

### *Bibliografía*

- CHAUMEIL, JP. (1998) *Ver, saber, poder. Chamanismo de los Yagua de la Amazonía peruana*, Lima: IFEA / CAAAP / CAEA – CONICET.
- DESCOLA, Ph. (1998) “Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia”, *Mana*, 4 (1),23-45: 25-26.
- (1996) “Constructing natures: symbolic ecology and social practice” in Ph. Descola & G. Pálsson (eds.) *Nature and society: anthropological perspectives*, London: Routledge, Existe traducción en A. Surrallés y P. García Hierro (comp.) (2004) *Tierra Adentro, Territorio Indígena y Percepción del Entorno, Copenhague: IWGIA Documento No. 39* : 25-37.
- (2005) *Par delà nature et culture*, París: Gallimard.
- (2006) “La fabrique des images”, *Anthropologie et sociétés*, vol.30, n°3: 167-182.
- ERIKSON, Ph. (2009) “Comments: Hybrid Bodyscapes: A Visual History of Yaneshá Patterns of Cultural Change”. *Current Anthropology*, 50(4): 497.
- GOW, P. (1991) *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon.
- (2007) “La ropa como aculturación en la amazonía peruana”, *Amazonía Peruana* 15(30): 283-304.
- GUTIERREZ ESTEVEZ, M. (2005) “Cuatro rasgos de la civilización amerindia” in L. Mameli y E. Muntañola (eds) *América Latina, realidades diversas*, Barcelona: Casa América Catalunya / UAB: 371-383.

---

<sup>4</sup> Puesto que al no establecer fronteras cerradas entre humanos y no humanos, las entidades esenciales que encierra la noción de pureza no tienen sentido en las cosmologías amerindias. La revisión de la noción de pureza aplicada a las identidades es objeto de las últimas investigaciones del grupo AHCISP y se encuentra tratada más en detalle en Ventura i Oller, M. (ed.) *fronteras y mestizajes Sistemas de clasificación social en Europa, África y América*, Bellaterra: Publicacions d'Antropologia Cultural, UAB, 2010.

- (2008) "Dualismo y mestizaje en la identidad de los mayas de Yucatán". In: Ventura i Oller, M.; A. Lluís i Vidal-Folch; G. Dalla Corte (eds.) *La frontera, entre límits i ponts*. Ed. Casa Amèrica Catalunya, Barcelona. : 157-171. Ver también en Ventura i Oller, M. (ed) (2010) *Fronteras y mestizajes*, Bellaterra: Publicacions d'Antropologia Cultural, UAB.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1958) *Anthropologie Structurale*, París: Plon.  
(1991) *Histoire de Lynx*. París: Plon.
- MARTÍNEZ MAURI, M. (2006) "Puentes en las fronteras: identidad y mediadores culturales kunas", M. Ventura i Oller; A. Lluís Vidal-Folch; y G. Dalla Corte (eds.), *La frontera, entre límits i ponts*, Barcelona: ICCI, Publicacions de l'Institut Català de Cooperació amb Iberoamèrica: 185-195. Ver también en Ventura i Oller, M. (ed) (2010) *Fronteras y mestizajes*, Bellaterra: Publicacions d'Antropologia Cultural, UAB.  
(2007a) *De Tule Nega a Kuna Yala. Mediación, territorio y ecología en Panamá (1903-2004)*. Tesis de doctorado, Universitat Autònoma de Barcelona, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. Bellaterra/ París.  
(2007b) "Figuras intermedias, identidades ambivalentes. Alteridad, mezclas y mediadores en Kuna Yala (Panamá)", Stolcke, V. i Coello, A. (eds.) *Identidades ambivalentes en América Latina (siglos XVI-XXI)*, Bellaterra: Ed. Bellaterra: 229-245.
- PRAET, I. (2009) "Shamanism and ritual in South America: an inquiry into Amerindian shape-shifting", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 15- 4: 737 – 754.
- SANTOS-GRANERO, F. (2009) "Hybrid Bodyscapes: A Visual History of Yaneshá Patterns of Cultural Change". *Current Anthropology* 50(4): 477-512.
- SEEGER, A; R. DA MATTA y E. VIVEIROS DE CASTRO (1979) "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". *Boletim do Museu Nacional*, 32: 2-19.
- STOLCKE, V (2008) "Los mestizos no nacen, se hacen" in Stolcke, V. y A. Coello (eds.) *Identidades ambivalentes en América Latina (siglos XVI-XXI)*, Bellaterra: Ed. Bellaterra: 17-58.
- STOLCKE, V., et al. 2009 "Identitats ambivalents: estudi comparatiu de sistemes de classificació social », *Revista d'Etnologia de Catalunya*, núm. 34, Abril: 165-168.
- SURRALLÉS, A. (2003) *Au cœur du sens. Perception, affectivité, action chez les Candoshi*, Paris: éditions de la Maison des Sciences de l'Homme et CNRS éditions. Trad. al castellano : (2009) *En el corazón del sentido. Percepción, afectividad, acción en los candosh*, *Alta Amazonía*, Lima: IFEA / IWGIA.  
(2006) ¿Es posible el mestizaje sin humanidad? A propósito de las diferencias ontológicas en la amazonía indígena. En: Ventura i Oller, Montserrat; Adriana Lluís

- i Vidal-Folch; Gabriela Dalla Corte (eds.) *La frontera, entre límits i ponts*. Ed. Casa Amèrica Catalunya, Barcelona. P. 171-183. Ver también en Ventura i Oller, M. (ed) (2010) *Fronteras y mestizajes*, Bellaterra: Publicacions d'Antropologia Cultural, UAB.
- (2008) Identidades polivalentes contra la dualidad multiculturalidad vs. Ciudadanía. V. Stolcke y A. Coello (eds.) *Identidades Ambivalentes en América Latina siglos XVI-XXI*. Bellaterra: Ed. Bellaterra: 93-113.
- TAUSSIG, M. (1993) *Mimesis and alterity*. New York: Routledge.
- TAYLOR, A.C. (1984) "L'américanisme tropical, une frontière fossile de l'ethnologie ? in Brissa Rupp-Eisenachi (ed) *Histoire de l'anthropologie*, París : Klincksieck: 213-232.
- (2003) "Les masques de la mémoire. Essai sur la fonction des peintures corporelles jivaro", *L'Homme* 165: 223-248.
- TURNER, T. (1969) "Tchikrin: A Central Brazilian Tribe and Its Symbolic Language of Bodily Adornment", *Natural History*, 78 (8): 50-59.
- (1979) "The Social Skin" in J.Cherfas y R. Lewin (eds.) *Not Work Alone: A Cross-Cultural Study of Activities Superfluous to Survival*, Londres: Temple Smith: 111-140.
- (1995) "Social body and Embodiment Subject: Bodilines, Subjectivity and Sociality among the Kayapo", *Cultural Anthropology*, 10 (2): 143-170.
- VARESE, S. (2006) "Indigenous Epistemologies in the Age of Globalization" in Poblete, J. (Ed.) *Critical Latin American and Latino Studies, Cultural Studies of the Americas*, Vol. 12. Minneapolis / Londres: University of Minnesota Press.
- VENTURA I OLLER, M. (2000) "Transformations formelles d'une cosmologie réceptive. Notes sur la colonisation chrétienne du chamanisme tsachila (Équateur)" in D. Aigle, B. Brac de la Perrière et J.-P. Chaumeil (eds) *La politique des esprits*, Nanterre: Société d'Ethnologie : 209-226.
- (2001) «El cos com a frontera en un ritual col·lectiu Tsachila», *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 18,: 8-16.
- (2003) "Schamanische Austauschbeziehungen und Identität. Das Netzwerk der Colorados», in Dagmar Schweitzer de Palacios & Bernhard Wörrle (eds) *Heiler zwischen den welten. Transkulturelle Austauschprozesse im Schamanismus Ecuadors*, Marburg/Lahn, Alemania: Curupira : 73-95.
- (2006a) "El cuerpo, marcador de la condición humana. El caso Tsachila del Ecuador" in Muñoz Gonzalez, B. y J. López García (eds) *Cuerpo y medicina. Textos y contextos culturales*, Cáceres: Cicon Ediciones : 257-268.
- (2006b) "La transmisión de las identidades en la sociología y la cosmología Tsachila" in Ventura i Oller, Montserrat; Adriana Lluís i Vidal-Folch; Gabriela Dalla Corte (eds.) *La frontera, entre límits i ponts*. Ed. Casa Amèrica Catalunya, Barcelona. P.

- 171-183. Ver también en Ventura i Oller, M. (ed) (2010) *Fronteras y mestizajes*, Bellaterra: Publicacions d'Antropologia Cultural, UAB.
- (2009) *Identité, cosmologie, chamanisme des Tsachila de l'Équateur. À la croisée des chemins*, París: L'Harmattan.
- (2010) *Fronteras y mestizajes. Sistemas de clasificación social en Europa, África y América*, Bellaterra: Publicacions d'Antropologia Cultural, UAB.
- VILAÇA, A. (1998) "Fazendo corpos: reflexões sobre morte e canibalismo entre os Wari' à luz do perspectivismo", *Revista de Antropologia*, Vol.41 nº1 : .9-67.
- (2006) *Quem somos nós. Os Wari' encontram os brancos*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- (2007) "Cultural Change as Body Metamorphosis," in C. Fausto y Michael Heckenberger (eds) *Time and Memory in Indigenous Amazonia*: 194-215. Gainesville: University Press of Florida.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (1996) "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio", *Mana*, 2 (2): 115-144.
- (1998) "Cosmological deixis and Amerindian perspectivism". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4(3): 469-488. Existe traducción al castellano en A. Surrallés y P. García Hierro (comp.) (*op.cit*): 37-87.